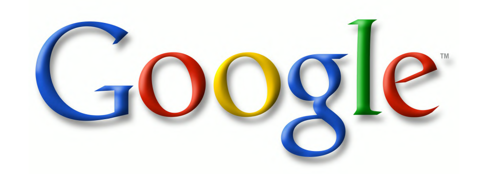


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

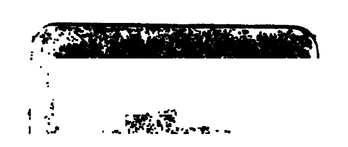
## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.



Nüdner, 1162.



# Leben und Lehre

des

# JOHANNES SCOTUS ERIGENA

in ihrem Zusammenhang

mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspuncte mit der neueren Philosophie und Theologie

dargestellt

von

Dr. THEODOR CHRISTLIEB,
Pastor der deutschen evang. Kirche in Islington-London.

Mit Vorwort von Professor Dr. Landerer.



GOTHA.
Verlag von Rudolf Besser.
1860.

Druck von Blum & Vogel in Stuttgart.

# Vorwort.

Der Verfasser dieser Schrift, ein früherer Zuhörer von mir und mir liebgewordener Freund hat mich gebeten, sein Werk mit einem Vorworte zu begleiten. Es bedarf aber einer Einführung insofern wenigstens gewiss nicht, als das Unternehmen des Verfassers, den Scotus Erigena zum Gegenstand einer erneuten Untersuchung zu machen, nicht erst zu rechtfertigen ist, wenn man nicht nur die grosse Bedeutung einer Erscheinung wie Scotus Erigena überhaupt bedenkt, sondern auch die grosse Verschiedenheit, welche bis jetzt noch in der Auffassung sowohl seines ganzen Standpunctes, als auch mancher Hauptpuncte seines Lebens und Systems besteht. Dieser Aufgabe, das Leben und System des Scotus Erigena unter steter Berücksichtigung der verschiedenen Ansichten darüber aus den Quellen darzustellen, hat der Verfasser mit gewissenhaftem Fleisse und eingehender Gründlichkeit sich unterzogen. Er ist zwar, wie er selbst am Schlusse sagt, weit entfernt zu glauben, dass mit dieser seiner Arbeit die Acten über Scotus Erigena geschlossen seien, da bei dem ganzen Charakter der Darstellung in den Schriften des Sc. Er. und bei der Doppelseitigkeit seines Standpunctes manches disputabel bleiben wird. Immerhin aber glaube ich ein wesentliches Verdienst des Verfassers darin finden zu dürfen, dass er jene Doppelseitigkeit des Standpunctes bei Erigena schärfer

als bisher geschehen ist, gegenüber von denen, welche ihn ganz auf die eine oder die andere Seite stellen wollen, nachgewiesen hat; diese Ueberzeugung, welche sich mir bei wiederholter Beschäftigung mit Scotus Erigena aus Veranlassung meiner dogmengeschichtlichen Vorlesungen gebildet, ist in mir durch die Arbeit des Verfassers nur bestärkt worden.

Wenn der Verfasser überdies sich bemüht hat, überall auf die Vorgänge, an welche die Ansichten des E. angeknüpft haben, sorgfältig hinzuweisen, und ebenso auch andrerseits auf die Parallelen bei den Kirchenlehrern und Philosophen der Folgezeit bis auf die Gegenwart herab, und überhaupt die Stellung des E. innerhalb der Geschichte der Dogmen und der Philosophie bestimmter zu bezeichnen, so wird auch dies nur anerkannt werden können und zugleich auch der verhältnissmässig grösseren Ausdehnung, welche das Werk durch das Bestreben, die Aufgabe möglichst zu erschöpfen, erlangt hat, zur Entschuldigung gereichen.

Möge darum dem Werke des Verfassers eine freundliche Aufnahme nicht entgehen, und damit auch der Beweis gegeben werden, dass rein wissenschaftliche Untersuchungen, welche mit den Tagesfragen der Theologie und Kirche nicht in unmittelbarem Zusammenhang stehen, auch in einer im allgemeinen für sie nicht sehr günstigen Zeit noch das verdiente Interesse finden.

Tübingen, im August 1860.

Dr. Landerer,
ordentlicher Professor der evang. Theologie.

# Inhaltsübersicht.

## Darstellung seines Systems.

# Einleitung.

Die Zeit, in der sich die Reste der griechischen Philosophie in die Mystik und Scholastik des Abendlandes hinüberretteten, ist bis heute eine der dunkelsten Perioden, zu deren Aufhellung die Geschichte der Philosophie und die Dogmengeschichte sich die Hände reichen müssen. Schon hierin dürfte ein Grund liegen, weshalb eine Monographie über den Mann, dessen Schriften die wichtigste Brücke zwischen der griechischen Philosophie, besonders dem Platonismus, und der Scholastik bilden, ihre Berechtigung hat, noch mehr aber in der Thatsache, dass, wie die Urtheile über Erigena schon zu seinen Lebzeiten sich spalteten, wie bald die Klarheit seines Geistes, die Schärfe seiner Dialektik hoch gepriesen und seine umfassende Gelehrsamkeit laut bewundert, bald jedes philosophische Talent ihm abgesprochen, ja seine Lehre als satanische Erfindung gebrandmarkt (auf der Synode zu Valence und der zu Langres, s. unten E.'s Leben), wie er nachher bald als Heiliger verehrt, bald sein Hauptwerk als ketzerisch verdammt und verbrannt wurde, so heute noch die Urtheile über seine Bedeutung für die occidentalische Wissenschaft so weit auseinander gehen, dass dies von selbst zu dem Versuch einladen muss, durch eine eingehendere Darstellung seines Systems die Urtheile über ihn einer endgültigen Entscheidung näher zu rücken. So sehr man nemlich allerseits darüber einig ist, dass die Lehre des E. der erste Versuch einer speculativen Dogmatik im Abendland ist, und das hauptsächlichste Mittelglied zwischen der griechischen und abendländischen Philosophie bildet, so weit gehen die Ansichten in der Frage nach seiner Bedeutung, seinem Einfluss auf die spätere Gestaltung der Wissenschaft auseinander; die einen be-

trachten ihn als den Vater der ganzen abendländischen, auch der neueren Philosophie, und seine Schriften als die epochemachende Einheit der Scholastik und Mystik des Mittelalters, aus der nachher jene getrennten Stämme hervorgewachsen seien[1]), die anderen betrachten ihn, besonders seitdem durch *Baur* (»die christliche Lehre von der Dreieinigkeit etc.« II. Thl. S. 252 ff.) der Zusammenhang der Lehre E.'s nicht nur mit den pseudodionysischen Schriften, sondern auch mit Proclus und Maximus Confessor gebührend hervorgehoben worden war, bloss als Schlusspunct der vorscholastisch-griechischen Zeit und stellen ihn in die Reihe der platonisirenden Väter[2]). Doch räumen auch die letzteren Dogmen-

---

[1]) So *P. Hjort*, „Joh. Scot. Erig. od. von dem Ursprung einer christlichen Philosophie etc." Kopenhagen 1823. *F. A. Staudenmaier*, „Joh. Scot. Er. und die Wissenschaft seiner Zeit." Frankf. 1834. I. Thl. S. 39. 298. 447. 477. 481. *Buhle*, „Geschichte der Künste u. Wissenschaften etc." I. B. S. 823; „Lehrb. der Gesch. der Philos." V. Thl. S. 125 ff. Dahin neigt sich auch *A. Helfferich*, „die christliche Mystik etc." I. Thl. S. 179 ff. — *F. Ravaisson*, „catalogue général des manuscripts des bibliothèqnes publiques des départements;" Paris 1849. t. I. S. 503 nennt ihn „le célèbre fondateur de la philosophie et de la théologie mystique au moyen âge. Vergl. auch *Hegel*, „Vorles. über Gesch. der Philos." Thl. III. S. 159—161, u. a. — Am meisten unter allen sieht *Staudenmeier* mit staunender Verehrung an E. hinauf als an einem „höheren Genius, der wie ein Wunder in das geistige Leben seiner Zeit eingriff, dessen überragender Verstand als die Wurzel der scharfsinnigsten und tiefsinnigsten Dialektik, dessen inniges, von heiligen Gefühlen ergriffenes Gemüth als die Quelle der kräftigen Mystik zu betrachten sei" (a. a. O. S. 210—211).

[2]) So *Baur*, „die christl. Lehre von der Versöhnung etc." S. 137: „E. ist nicht der Anfangspunct einer neuen Zeit, sondern der Endpunct der alten in ihm sich vollends abschliessenden Welt. Dadurch sollen aber die merkwürdigen Berührungspuncte, in welchen er in die neue Philosophie herübergreift, keineswegs geläugnet werden." — *Dorner*, „Entwickl.-Gesch. der Lehre v. d. Person Christi etc." II. Thl. S. 341—344; doch erkennt Dorner dem E. wenigstens „im Anfang des Mittelalters keinen geringen Einfluss" zu; ib. S. 357. *Ritter* aber, „Geschichte der Philosophie." VII. Thl. S. 209. 210. 223. 290, geht so weit, zu sagen, „in der Darstellung erhebe E. sich keineswegs über seine Zeit, und was man ihm als etwas eigenthümliches zuschreiben könne, sei wirklich nur von geringem Belang."

historiker zum Theil ein, dass »in Scotus eine neue grossartige Bahn ihren Anfang nehme, in der das denkende Bewusstsein sich immer mehr in den Inhalt des Dogma vertiefte« (so *Baur*, »die christl. L. v. d. Dreieinigkeit.« II. Thl. S. 203), und wollen daher die Bedeutung des E. für die occidentalische Neugestaltung der Wissenschaft nicht läugnen [1]).

Wenden wir auf diese Streitfrage vorerst nur das Wort Fichte's an, dass wenn zwei vernünftige Männer streiten, immer beide Recht haben, so können wir zum voraus so viel daraus ersehen, dass wir dem E. nur dann in unserer Beurtheilung gerecht werden können, wenn wir einerseits in seinem System das Ueberkommene sorgfältig zu eruiren und so den tiefgehenden Zusammenhang zwischen ihm und seinen platonischen und christlichen Vorgängern nachzuweisen, andrerseits aber auch die eigenthümliche Weiterbildung des Ueberkommenen, das über seine Zeit Hinaus- und bis in die neueste Zeit Hereingreifende, beziehungsweise eine Neugestaltung der Wissenschaft Anbahnende bei ihm zu erkennen suchen werden. So konnten wir denn die Aufgabe, die wir uns stellten, in keiner andern Form fassen, als E.'s Lehre ebenso in ihrem Zusammenhang mit der vorhergehenden Philosophie und Theologie, als in ihren Berührungspuncten mit der neueren Wissenschaft darzustellen, und wir werden daher, um die Genesis seiner Lehre zu finden, auf den Neuplatonismus und besonders auf die pseudoareopagitischen Schriften zurückzugehen haben. Gelingt es uns, diese anerkannte Doppelseitigkeit des E., den in seinem System sich uns darbietenden merkwürdigen Kampf zwischen der alten und neuen Zeit ins Licht zu stellen und in den einzelnen Theilen seiner Lehre die innig verschmolzenen alten und neuen Elemente zu sondern, so gewinnen wir eben damit den Boden, auf dem sich uns ein Urtheil über die Bedeutung des Mannes von selbst ergibt. Um aber dieses

---

[1]) Vergl. auch, wie *G. A. Meier*, „die Lehre von der Trinität etc." I. Bd. S. 233—234, obwohl er das System des E. als wesentlich auf den Resultaten des Platonismus „ruhend" erkennt, doch in E. den Anfangspunct der abendländischen Philosophie und in diesem Hinausweisen auf die Zukunft seine Bedeutung findet. —

Urtheil, das wir erst als Resultat aus der Darstellung seiner Lehre selbst ziehen können, vorläufig anzubahnen, wird es dienlich sein, zunächst einen Blick auf die wissenschaftlichen Zustände der Zeit zu werfen, die den E. hervorbrachte.

Hatte in der Zeit zwischen dem ersten nicenischen Concil und dem Ende des 6. Jahrhunderts der Gegensatz der orientalischen und occidentalischen Kirche allmälig eine tiefere Bedeutung gewonnen, indem dort eine mehr speculative, hier eine mehr praktisch-theologische Richtung sich ausbildete, welche beide zur Feststellung des Dogma's das Ihrige beitragen sollten, so war dagegen am Schlusse dieser Zeit die dogmatische Mission der orientalischen Kirche zu Ende, da sie sich mehr und mehr unfähig zeigte, in die tiefste sittliche Wurzel des Christenthums einzudringen, die »der Origenes des Abendlandes,« Augustin, durch den Grundgegensatz von Sünde und Gnade der Kirche zum Bewusstsein brachte. Mit Johann von Damaskus trat sie vom Schauplatz ab, indem sie in seiner „ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως“ ihre Resultate zusammenfasste. Zu derselben Zeit war aber auch für die abendländische Kirche die Ausbildung der Dogmen zu einem vorläufigen Abschluss und auch ihre Productionskraft zu einem Ruhepunct gekommen; das Gebäude der Kirchenlehre stand für den Orient und Occident fertig da, und nun folgte, wie dies stets zu geschehen pflegt, auf die productive Periode eine reproductive, verarbeitende, und in diese fällt das Leben des E. (9. Jahrhundert). Diese Wendung ward aber nicht bloss durch die innere Entwicklung der Kirche, sondern ebenso auch durch den äusseren Gang der Weltgeschichte hervorgerufen, die sich gleichfalls vom Orient allmälig zurückzog, um ihren Schwerpunct im Abendland zu gewinnen. Hier traten aber die neu auf dem Schauplatz auftauchenden Völker der christlichen Civilisation zunächst als Barbaren gegenüber; in den lebenskräftigen, aber noch rohen Elementen der neu sich bauenden Welt erlosch die alte classische Bildung, ja es wurde durch das wilde Durcheinanderstürmen dieser Völker die geistige Cultur überhaupt zurückgedrängt. Nun galt es, die geistigen Schätze einer reichen

Vergangenheit in die dunkel gährende Gegenwart herüberzuretten, sie als Ferment zur Neubildung der Wissenschaft zu benützen, oder doch für eine bessere Zukunft den Besitz derselben zu sichern. Die Kirche war es, welche diese hohe Mission erhielt, und sie auch erkannte und ausführte; in der Kirche selbst aber hat diesen Beruf niemand klarer erkannt als Erigena.

Die geistige Productionskraft der jungen abendländischen Völker lag, als E. geboren wurde (im Anfang des 9. Jahrh.), noch grösstentheils in tiefem Schlummer. Wie in der griechischen Kirche durch den politischen Despotismus und das äusserliche, hierarchische Wesen die freie geistige Entwicklung gehemmt, der schöpferische Trieb erloschen und nur noch ein Sammeln des Ueberlieferten und im besten Falle ein durch Aristoteles genährter, das Einzelne begründender und das Ganze abrundender, dialektischer Geist vorhanden war, der bald in einem dogmatischen Formalismus erlahmte, so konnte auch im Abendland bei dem allgemeinen Mangel einer wissenschaftlichen Bildung noch nichts selbständiges, die Theologie wahrhaft weiterbildendes geleistet werden. Waren es früher nächst den gallischen und italischen Lehrern besonders die Nordafrikaner gewesen, welche die abendländische Kirche repräsentirten, so waren nun überwiegend Geister germanischer Abkunft an ihre Stelle getreten; insbesondere keimte im Reich der Franken und in Irland und England, sowie in einzelnen deutschen Klöstern und Städten eine neue christlich theologische Bildung auf. Nachdem nemlich die Klage Gregor's von Tours (cfr. hist. praefat.): »vae diebus nostris, quia periit studium literarum a nobis« das wahrheitsgemässe Motto für das von Stürmen so schwer heimgesuchte 6. und 7. Jahrhundert geblieben war, erreichte der gänzliche Verfall aller Wissenschaft und Bildung im 8. Jahrhundert seine Spitze, da besonders durch das Vordringen der Araber das ganze geistige Leben in Stockung, ja in eine gränzenlose Verwirrung gerieth [1]. Inzwischen hatte sich aber in England durch den

---

[1]) Vergl. Mabillon, Act. Bened. t. III. p. 72 ff.

Abt Adrian und den Erzbischof Theodor von Canterbury ein wissenschaftliches Leben angefacht, das besonders in den beiden Klöstern Bangor in Wales und Irland und in den Schulen zu Canterbury und zu York gepflegt und durch ***Beda*** den Ehrwürdigen gefördert wurde. In letzterer, besonders unter Erzbischof Egbert (seit d. J. 712) blühenden Schule ward ***Alcuin*** gebildet, durch dessen Berufung ***Carl der Grosse*** den Grundstein zum neuen Aufbau der gänzlich gesunkenen Wissenschaft des Continentes legte. Was Carl in Verbindung mit dem um ihn versammelten Kreis von Gelehrten durch Errichtung zahlreicher Schulen zur Verbreitung der Cultur in seinem Reiche that, kann nun allerdings nicht hoch genug angeschlagen, und der Ruhm, dass er der Begründer eines neuen wissenschaftlichen Lebens unter den germanischen Völkern des Continentes ist, darf ihm in keiner Weise geschmälert werden; aber ebensowenig ist auch zu läugnen, dass in seinem Zeitalter die wissenschaftliche Thätigkeit der Kirche doch vorzugsweise nur eine reproductive und das neue wissenschaftliche Leben unter ihm noch nicht selbständig national war, wie auch nicht unter seinen Nachfolgern. Der vielversprechende Anfang, der unter Carl d. Gr. und Alcuin in den Wissenschaften gemacht wurde, war übrigens bedeutend genug, um unter der Verwirrung, die unter der schwachen Regierung Ludwig's einriss, nur niedergehalten, aber nicht zerstört werden zu können, und unter ***Carl dem Kahlen*** nahm sie wieder einen um so kräftigeren Anfschwung. Seine Regierung bildet den Glanzpunct der carolingischen Zeit in wissenschaftlicher Beziehung. Aus allen Ländern sammelte er Gelehrte um sich [1]), und über-

---

[1]) Vergl. „Acta Sanctorum" etc. cura *R. P. J. Bollandi* ac soc. Antwerp. 1643—1739. fol. ad 31. Jul. p. 221 ff., wo Hericus (apud Altissiodorum Gall. Nonachus in praefat. ad libr. de vita Germani) von Carl d. Kahlen sagt: „illud vel maxime tibi aeternam parat memoriam, quod famatissimi tui avi Caroli studium erga immortales disciplinas non modo ex aequo repraesentas, verum etiam incomparabili ferrore transcendis: dum quod ille sopitis eduxit cineribus, tu fomento multiplici, tum beneficiorum, tum auctoritatis usquequaque provehis. — Id tibi singulare studium effecisti, ut sicubi terrarum magistri florerent artium, quarum principalem operam philosophia pollicetur, hoc ad pub-

trug den ausgezeichnetsten die Lehrstellen an der schola palatina, die nun bleibend ihren Sitz in Paris nahm, und an der bald auch unser E. als Lehrer und Vorsteher glänzte; ja er scheint die Wissenschaft dieser Männer sogar einigermassen gegen die Fesseln, womit die Kirche jede freiere Forschung niederzuhalten suchte, in Schutz genommen zu haben, wie wir dies wenigstens bei E. nachher sehen werden. So dürfen wir uns denn nicht wundern, wenn wir zu E.'s Zeiten eine Reihe verhältnissmässig gebildeter Männer auftreten sehen, Bischöfe, Aebte an den blühenden Klöstern von Corbie, Corbey, Fulda, St. Gallen, Reichenau, Hirsau u. a., Lehrer an den Schulen zu Paris, Soissons, Orléans, Tours, Fontenelle, Lyon, Osnabrück, Metz, Paderborn, Trier u. a, einen ***Rabanus Maurus, Walafrid Strabo, Agobard, Paschasius Radbertus, Ratramnus, Gottschalk, Lupus, Florus, Prudentius, Remigius, Hincmar,*** die wir in den Streitigkeiten über die Prädestination und das Abendmahl mit den neu erlangten Waffen gelehrter Bildung sich bekämpfen sehen werden. —

Hienach könnte es scheinen, als ob E. nur ein Licht unter den andern vielen Lichtern seiner Zeit, und seine Erscheinung durchaus nicht vereinzelt gewesen wäre. Allein mit wenigen Ausnahmen sind jene Männer alle keine originellen Denker. Das selbständige Denken war durch die Autorität der Kirche noch in die engsten Schranken eingeschlossen. Bei dem in das bekannte Trivium und Quadrivium getheilten Unterricht in den neuen Schulen hielt man sich lediglich an die früheren Bearbeitungen dieser Wissenschaften durch ***Martianus, Capella, Boëthius*** und ***Cassiodor;*** die Theologie in den Klöstern hatte überwiegend den gelehrten traditionellen Charakter; die Kirchenväter, vor allem ***Augustin,*** dessen Autorität diese Periode am tiefsten beherrscht, ***Ambrosius, Hieronymus, Leo d. Gr., Gregor d. Gr., Fulgentius,*** besonders auch die Sentenzensammlung ***Isidor's*** von Sevilla und die Schriften ***Beda's***

licam eruditionem undecumque tua celsitudo conduceret, comites attraheret, dapsilitas provocaret. — Cunctarum fere gentium scholas et studia sustulisti sublatis praeceptoribus etc. (durch deren Herbeirufung). Näheres s. b. *Staudenmaier* l. c. S. 151 ff.

wurden studirt (vergl. z. B. *Prudentius*, de praedest. contra Joann. Scotum Erig.), während bei dem Mangel an griechischer Sprachkenntniss die griechischen Väter viel weniger beachtet wurden; die Aussprüche jener blieben massgebend bei den ausbrechenden Streitigkeiten; auch die klarsten Köpfe dieser, wie der vorhergehenden Zeit (Beda und Alcuin) wagten nicht, weiter zu denken, als die Autorität der Kirchenväter es gestattete, wenn sie auch die Kraft dazu gehabt hätten. So überwog bei ihnen die sammelnde Aneignung des traditionellen Stoffs weitaus die selbständige Weiterbildung auch der wenigen Dogmen, die in dieser Periode zu Controversen wurden, und einen positiven, materialen Gewinn für das Dogma brachten ihre Schriften in der That nicht. Dazu war die Bildung dieser Männer (etwa mit Ausnahme des *Servatus Lupus*, Abtes von Ferrières, der zur Belebung der classischen Studien thätig mitwirkte) nicht nur eine einseitig kirchlichtheologische, sondern auch eine einseitig abendländische; die Schätze der griechischen Literatur, und zwar der profanen wie der kirchlichen, waren ihnen fast durchaus fremd, wodurch ihr theologischer Standpunct und überhaupt ihr geistiger Gesichtskreis ein beschränkter sein musste [1]; hatte doch der noch immer hoch verehrte Gregor d. Gr. es für eine eines Bischofs unwürdige Beschäftigung erklärt, Unterricht in der alten Grammatik zu ertheilen.

Dabei ist aber auch mit in Anschlag zu bringen, dass bei den gewaltigen Stürmen der vorhergehenden Zeit, bei den Bewegungen, die auch im carolingischen Zeitalter oft noch erschütternd genug waren, die Thätigkeit der Kirche mehr nach aussen gerichtet sein musste auf die Befestigung ihrer politischen Macht, auf die Entwicklung ihrer Verfassung, die Ausbildung ihres Cultus und namentlich die Missionirung der

---

[1]) Vergl. z. B. das Urtheil *Berengar's* über jene Zeit in epist. ad Rich. in D'Achery Spicileg. III, 400: — „ne ineruditorum carnaliumque illius temporis praevaleret ineptia, erudito viro Joanni Scoto imposuit, colligere de scripturis illis, quae ineptiam illam converterent.“ —

Heiden[1]). Nehmen wir dazu den werkheiligen, asketischen Geist, der die Kirche beherrschte, so ist es vollends begreiflich, dass die Wissenschaft dieser Zeit im allgemeinen noch keinen freien, selbstständig productiven Charakter haben konnte. Der Fortschritt der abendländischen Bildung war mehr nur ein äusserlicher geblieben und eine eigenthümliche Neugestaltung der Wissenschaft in specifisch germanischem Geiste war noch nicht sichtbar. Was aber den Trieb zu selbständiger Forschung und weiterer Ausbildung des dogmatischen Stoffs allmälig doch wecken musste, war ohne Zweifel besonders der Umstand, dass unter die regelmässigen Lehrgegenstände (des Triviums) die Dialektik aufgenommen worden war, die dadurch bald einen bedeutenden Einfluss auf die Theologie gewann. —

Wenn nun mitten unter dieser Herrschaft der Autorität, bei einer mehr nach aussen gerichteten Thätigkeit der Kirche, umgeben von einem asketischen, theilweise einem groben Materialismus sich nähernden (vergl. die Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus), der freieren Speculation sich noch nicht erschliessenden und mit classischen Studien fast noch gar nicht vertrauten Zeitgeiste ein Mann auftritt, der, die Nothwendigkeit der Befruchtung seiner Zeit durch classische Studien erkennend, die Schätze der griechischen Philosophie in das Abendland herüberzuretten sucht, der, obwohl tief influenzirt von der unglücklichen letzten Form derselben, dem Neuplatonismus, sowie von den denselben mit christlichen Ideen verschmelzenden pseudoareopagitischen Schriften doch durch die Kraft und die Tiefe seines klaren, dialektischen Geistes den Nebel dieser Mystik zu durchbrechen sucht, der, durchdrungen von dem freien Geiste, welcher die griechische Literatur durchweht, zum ersten mal im Abendlande das Recht der freien Speculation geltend macht, der trotz mannigfacher Anlehnung an die Kirchenväter im wesentlichen unabhängig von aller Autorität den ersten Versuch eines speculativen

[1]) Vergl. zu E.'s Zeit die praktisch reformatorische Thätigkeit des Bischofs Claudius von Turin, † 840, des Erzbischofs Agobard von Lyon, † 840 u. a. —

Systemes des Christenthums wagt, und mit einem hoch über seiner Zeit stehenden Bewusstsein von der Einheit der Philosophie und Theologie nicht etwa nur bei den Resultaten der griechischen Philosophie und Theologie stehen bleibt, der vielmehr auf den Trümmern des alten platonischen Idealismus stehend im kühnen Fluge seines Geistes Ideen erreicht, auf die später der germanische Neubau des Idealismus — sei es bewusst oder unbewusst — sich basirte, Ideen, deren Kühnheit und Gefährlichkeit erst recht nach Jahrhunderten, deren ganze Tragweite aber erst nach einem Jahrtausend erkannt wurde, — so dürfen wir die Bedeutung dieses Mannes, der somit die erste Grundlage legte zur Bildung einer selbständigen, germanischen Wissenschaft, in der That nicht gering anschlagen, und dieser Mann war Erigena.

In seiner Jugend — um aus der allgemeinen Charakteristik jener Zeit nun gleich die Factoren abzuleiten, die speciell auf die Bildung von E,'s Geistesrichtung eingewirkt zu haben scheinen — in einer irischen (oder vielleicht englischen) Schule unterrichtet, wird ohne Zweifel auch E. das trivium und quadrivium durchlaufen, die Auslegung der Schrift mit den damals üblichen alten und neueren Commentaren, wie denen des Beda Venerabilis, Alcuin und vielleicht schon des Walafrid Strabo gehört haben, auf das Studium der Kirchenväter, besonders des *Augustin*[1]), des Isidor von Sevilla[2]) u. a. hingewiesen worden sein, und, sei es durch die Aufforderung seiner Lehrer, sei es aus eigenem Antrieb, sich früher oder später auf das Studium der, wie es scheint[3]), in England oder Irland noch nicht vergessenen griechischen Sprache und der griechischen Väter, zumal des ***Origenes***, mit dem seine Lehre so manches gemein hat, und der beiden Gregore geworfen

[1]) Vergl. die häufigen Citationen desselben in „de divis. naturae," und besonders in „de praedestinatione."

[2]) Vergl. z. B. de praedest. III, 4.

[3]) In *Beda*, hist. eccl. Angl. l. IV. c. 2. p. 84 ff. lesen wir, dass von den Schülern des Erzbischofs Theodor und des Adrian (s. o. S. 9) „usque hodie supersunt, qui Latinam Graecumque linquam aeque ut propriam, in qua nati sunt, norunt;" diese können also die Kenntniss der griech. Sprache fortgepflanzt haben.

haben, wie er denn auch für die griechische Literatur unverkennbar eine Vorliebe behielt. Insbesondere wird, wie wir aus der in seinen Schriften niedergelegten dialektischen Kunst wohl werden schliessen dürfen, die im Trivium gelehrte Dialektik auf die Bildung seines Geistes einen tiefgehenden Einfluss geübt haben; für *Aristoteles* hatte er jedenfalls später eine grosse Hochachtung [1]. — Dass er aber am meisten unter den griechischen Philosophen sich mit *Plato*, der ihm »philosophantium de mundo maximus« [2] war, und den *Neuplatonikern* beschäftigte, mit denen er nicht nur durch die dionysischen Schriften und Maximus, sondern auch durch die beiden Gregore und Origenes zusammenhängt, geht aus seinem ganzen System hervor, das wir wesentlich auf platonischen Principien beruhend finden werden. Bei seinem späteren Aufenthalt in Frankreich wurde er vielleicht gerade dadurch, dass er sah, wie sehr das Studium der griechischen Väter und Philosophen noch vernachlässigt wurde, um so mehr angetrieben, sich mit ihnen [3] zu befassen, um durch seine Schriften das Interesse für sie zu wecken. Jedenfalls bleibt ihm das Verdienst, durch diese seine griechischen Studien, deren Einflüsse wir bei der Darstellung der Lehre E.'s im einzelnen nachzuweisen versuchen werden, und die sich besonders darin zeigen, dass bei ihm, ähnlich wie bei Origenes u. a., der theologische und kosmologische Theil der christlichen Lehre den soteriologischen weitaus überwiegt und das ganze System beherrscht, das

[1]) Cfr. de divis. nat. I, 16: „Aristoteles, acutissimus apud Graecos, ut ajunt, naturalium rerum discretionis repertor."

[2]) de div. nat. I, 33: „nam et secularium philosophorum et catholicorum Patrum de hac quaestione sententias agnovimus. Plato siquidem, philosophantium de mundo maximus, in Timaeo suo asserit etc. Da er von diesen Patres unmittelbar nachher den Gregor von Nyssa nennt und einen Abschnitt aus ihm anzieht, so sehen wir aus dieser Stelle deutlich, wie das Studium der griechischen Philosophen mit dem der griechischen Väter bei ihm Hand in Hand ging.

[3]) Ueber seinen Zusammenhang mit dem Neuplatonismus sagt *Floss* in seiner verdienstvollen Ausgabe der Werke E.'s in der Pariser Patrologie von Migne, B. 122. prooem. S. XXVII: „aliquam copiam Neoplatonicorum librorum bibliothecae Parisienses Scoto suppeditasse videntur."

hauptsächlichste Mittelglied zwischen der griechischen und abendländischen Wissenschaft geworden zu sein, und insbesondere den Platonismus für das Abendland gerettet zu haben. Dass durch diese Studien bei ihm das dialektische Element in wesentlichen Gegensatz gegen das traditionelle treten musste (ähnlich wie später bei Berengar), ist sehr begreiflich; und wenn für andere Väter, wie sogar für Augustin, die platonische Philosophie der Uebergang zum Christenthum geworden war, so wurde sie bei E., wie wir sehen werden, vielmehr die Brücke, um über das Christenthum hinaus, oder doch an die äusserste Gränze desselben zu gelangen. —

Hiezu wirkte vor allem mit die Uebersetzung und Commentirung der *pseudodionysischen Schriften*, die von entscheidendem Einfluss auf seine Lehre war und blieb, und wozu er in Frankreich durch Carl den Kahlen aufgefordert wurde. Durch die dominirende Autorität, welche diese Schriften Jahrhunderte lang in der griechischen Kirche genossen, kann auch E. nur mit der höchsten Verehrung an diesem »magnus et divinus manifestator« (cfr. de div. nat. III, 8 und öfters) hinaufblicken; weder auf einen Philosophen, noch auf einen Kirchenvater, noch auf die h. Schrift selbst beruft sich E. so oft wie auf Dionys; fast auf jedem Blatte von de divis. nat. finden wir ihn citirt; seine Lehre bildet die Grundlage des Systems E.'s, seine Aussprüche den Ausgangspunct für fast alle einzelnen Theile der Lehre desselben.

Wie aber die dionys. Schriften, so musste endlich auch der Mann auf E. einen bedeutenden Einfluss haben, der gleichfalls von den dionys. Schriften wesentlich abhängig ist und das eigentliche Mittelglied zwischen ihnen und E. bildet, *Maximus Confessor*. Auch von ihm übersetzte E. eine Schrift, die noch vorhanden ist, nemlich seine »Scholia in Gregorium Theologum.« Da Maximus, wie wir sehen werden, die dionys. Lehre hauptsächlich in der Anthropologie fortzubilden suchte, so werden wir auch in diesem Theil des Systems E.'s den Einfluss des Max. besonders bemerkbar finden [1]).

---

[1]) Vergl. E.'s Vorrede an Carl den Kahlen zu Max. scholia in Greg. Theol.

Dies sind die Einflüsse, die uns das System des E. einigermassen erklären können. Wie aber jeder originelle Denker nur theilweise das Product der seine Zeit beherrschenden Geistesrichtung und der früheren, theilweise aber auch nicht weiter aus denselben zu erklären ist, so ist dies namentlich bei E. der Fall, bei welchem wir Ueberkommenes und Eigenthümliches, auf eine neue Gestaltung der Wissenschaft Hinausweisendes mehr als bei irgend einem andern Theologen und Philosophen verschmolzen finden werden. Noch einmal versucht in E. die griechische Wissenschaft, die für das Abendland unterzugehen drohte, sich mit der abendländischen zu verbinden; noch einmal flackert in ihm das verglimmende Feuer der hellenischen Philosophie auf, um in die Sphäre, in der fortan die Wissenschaft ihren alleinigen Sitz aufschlug, sich herüberzuretten und auf den Neubau der Wissenschaft Einfluss zu gewinnen; aber in dem Manne, in welchem sie dies versuchte, lebte eine hoch über seinem Jahrhundert stehende Ahnung der Aufgabe der germanischen Wissenschaft; und weil ihm die Speculation der alten Welt nur in ihrer abstractesten und unhaltbarsten Gestalt, im Neuplatonismus und in der areopagitischen Mystik, entgegentrat, so musste sie »dem erwachenden Bewusstsein der neuen Zeit einen um so stärkeren Impuls geben, sich von ihr loszureissen« [1]. —

---

[1]) S. *Baur*, Lehre v. d. Dreieinigkeit. II. Thl. S. 204.

---

# I. Theil.

# Das Leben und die Schriften des Joannes Scotus Erigena.

## 1. Sein Leben.

„Eo fato mihi natus fuisse Joannes videtur, ut hominum de se judicia semper alternantia subiret."

Thomas *Gale*, Test. de J. Scot. Er. in der Vorr. zu de divis. nat. Oxonii 1681.

Da von dem Leben des Erigena nur sein Aufenthalt in Frankreich am Hof Carl's des Kahlen historisch gewiss ist, dagegen über seine Herkunft einer- und den Ort und die Zeit seines Todes andererseits die Ansichten getheilt und mannigfache Conjecturen aufgestellt worden sind, so spaltet sich uns sachgemäss die Darstellung des Lebens E.'s in 3 Gruppen,

a) in die Frage nach dem Namen und der Herkunft des E.,
b) in die Darstellung seines Aufenthaltes in Frankreich,
c) in die Frage nach den Umständen seines Lebensendes.

### a. Über den Namen und die Herkunft des Erigena.

Zwar nicht 7 Städte, wie bei Homer, aber drei Länder streiten sich um die Ehre, das Vaterland des E. zu sein, Schottland, Irland und England; jedes dieser Länder fand unter den Kritikern und Historikern Vertheidiger seiner Ansprüche, und bis heute haben sich die Ansichten nicht vereinbaren können. Mit Recht wird aber von *Floss* der Hauptgrund dieser Verschiedenheit der Ansichten darin gefunden [1]), dass der Name »Erigena« bisher meist kritiklos angenommen und die Hand-

[1]) Joann. Scoti opera in der Patrologie von *Migne*, prooem. p. XIX,

schriften darüber zu wenig befragt wurden. Statt sich in unsicheren Conjecturen über die Herkunft des E. zu erschöpfen, hätte man zuerst aus den Codices selbst den wahren Namen des Scotus festzustellen suchen und den Spuren folgen sollen, die sich in E.'s Schriften selbst, von denen freilich die früheren Kritiker nur den darüber nichts enthaltenden Theil kannten, über die Entstehung des Namens »Erigena« entdecken lassen. Fragen wir also vor allem über den Namen des E. die gleichzeitigen Schriftsteller und die noch vorhandenen ältesten codices seiner Werke.

Der Name »Erigena« findet sich nirgends in den aus dem 9. saec. noch übrigen Schriften; vielmehr heisst darin E. nur *Joannes Scotus* oder Scotigena. Letzteren Namen gibt ihm Hincmar [1]) und der päpstliche Bibliothekar Anastasius [2]). Papst Nicolaus in seinem Brief an Carl den Kahlen (s. *Floss* S. 1026) nennt ihn »Joannes natione« (bei *Gale*, Test. p. 2. heisst es: genere) Scotus. Prudentius in der Vorrede seiner gegen E. geschriebenen Schrift »de praedestinatione« spricht nur von einem »Scotus quidam;« die Synode von Langres (i. J. 859) verdammt gleichfalls die Lehre »cujusdam Scoti« can. IV. (s. *Mauguin,* Vindic. praed. et grat. t. I. p. alt. S. 236). Noch im 11. saec. im Berengar-Lanfrankischen Streit heisst er z. B. in Berengar's Brief an Lanfranc nur Joannes Scotus, in Lanfrank's. Cantuar. ad Bereng. de corp. et sang. Dom. cap. 4. gleichfalls Joannes Scotus. Damit stimmen auch die ältesten codices vollkommen überein. Mit Ausnahme derer, welche E.'s Uebersetzung der dionysischen Schriften enthalten, nennen sie alle als Autor nur einen Joannes Scotus oder Scottus [3]), so besonders die seine »exposit. super ierarch. coel.,« seine »glossae in myst. theol.« enthaltenden vaticanischen und an-

---

[1]) de praedest. c. 31.

[2]) Brief an Carl den Kahlen, ed. *Floss* S. 1027: „vir ille barbarus — Joannem innuo Scotigenam" etc.

[3]) Ein Cod. von St. Germain enthält auf einem Blatt die Worte: „frater Johannis Scotti Aldelmus fecit istam paginam . . . literam tené anno Domini DCCCXCVI." Cfr. *Cousin,* ouvrages inédits d'Abélard, append. p. 622. — Cfr. *Floss,* l. cit. prooem. S. II ff.

deren codices, der seine Verse enthaltende vaticanische und Cantabrigiensische Codex u. a., die alle beginnen: »incipiunt expositiones Joannis Scoti, — versus Joannis CKOΘΘI, — homilia Joannis Scoti« u. s. f. Nur die ältesten Handschriften seiner Uebersetzung des Dionys, nemlich der Münchner Cod. von Othlo (Ende des 10. saec.) und zwei Wiener codd. vom XI. und XII. saec. setzen statt Scotus den Beinamen Ierugena, nicht aber Erigena, und beginnen: »incipiunt libri Sancti Dionysi Areopagitae, quos Joannes Ierugena transtulit de Graeco in Latinum,« ebenso der Fürstenfeldische Cod. in München und zwei vaticanische, während nur ein Florentiner und ein Darmstädter Cod. »Eriugena« haben. Alle drei Namen Joannes Scotus Ierugena oder, wie die Stellung in der Gale'schen Ausgabe der Uebersetzung der Scholien des Maximus ist: Joannes Erigena Scotus finden sich nie in den codd. beisammen. Hienach scheint nun Erigena oder Eriugena [1]) eine Depravation aus Ierugena zu sein, die wohl erst viel später, vielleicht seit Trithemius [2]) († 1516) aufkam. —

Was bedeutet nun aber der Name Ierugena? Dass gena die Abstammung bezeichnen soll, darüber kann kein Zweifel sein. Für Ieru aber hat *Floss* (l. c. S. XIX) eine, wie wir glauben, ganz glückliche, einfache und natürliche Erklärung gefunden, indem er es von *ἱεροῦ* scilicet *νήσου* ableitet, oriundus ex insula sanctorum, wie bekanntlich Irland früher oft genannt wurde. Diese Erklärung wird gegen die etwaige Einwendung, dass man dann *ἱερῶν* oder (wegen *νῆσος*) *ἱερᾶς* erwarten sollte, dadurch sicher gestellt, dass man in E.'s Schriften selbst nun ein Wort gefunden hat, nach dessen Analogie Ierugena offenbar gebildet ist, nemlich »Grajugena.« Dieses, ohne Zweifel von Scotus selbst gebildete, aber den seitherigen Kri-

---

[1]) Vergl. was Gale (Testim. de J. Sc. E. S. 5 ff.) sagt, dass in den älteren und besonders im ältesten Codex der Bibliothek des Dreieinigkeitscollegiums zu Cambridge häufiger Eriugena als Erigena geschrieben sei; so hätten es auch Suffridus Petri, Dionysius Petavius, Phil. Labbeus in ihren Ausgaben gefunden.

[2]) „de script. eccles." ed. Francofurt. 1601. p. 252 ff.: „Joannes, dictus Erigena."

tikern darum entgangene Wort, weil erst *Ravaisson* [1]) neuerdings die zwei zur Uebersetzung der ambigua des Maximus gehörenden Gedichte E.'s über Maximus, in denen sich jenes Wort findet, veröffentlichte, gibt uns den Schlüssel zur Erklärung von Ierugena. E. sagt in jenen Gedichten von Maximus (s. *Floss* p. 1236):

„Quisquis amat formam pulchrae laudare Sophiae,
Te legat assiduo, Maxime Grajugena."

Wie er hier den Max. mit Grajugena als einen aus Griechenland stammenden bezeichnete, ***so wollte er mit Ierugena sich selbst als einen von der Insel der Heiligen abstammenden bezeichnen;*** und dass er diesen Namen selbst bildete, ist darum sehr wahrscheinlich, weil er in sämmtlichen Schriften seine genaue Kenntniss des Griechischen, die von seinen Zeitgenossen so sehr bewundert wurde [2]), gern zeigt, und deshalb seine Abstammung mit einem Namen ausdrücken mochte, der seine Gelehrsamkeit vor der der gewöhnlichen Hiberni zum voraus in's Licht zu setzen geeignet war.

Aus dem Namen Ierugena haben dann ohne Zweifel spätere Abschreiber, die nicht griechisch verstunden, aber wussten, dass Scotus von Irland stamme, Eriugena gemacht, das Wort von Erin, dem alten Namen von Irland, ableitend, so dass diese Depravation des Namens dem Sinne nach doch richtig bleibt, weshalb auch wir den einmal gebräuchlichen Namen Erigena beibehalten zu dürfen glaubten. Noch später, als u und y häufig verwechselt wurden, schrieb man Erygena und daraus entstand zuletzt Erigena.

Wenn wir demgemäss ***Irland als Geburtsland*** E.'s betrachten, so werden wir darin noch bestärkt durch die Angabe seines Zeitgenossen Prudentius, der ihn de praedest. c. XIV. mit beissender Ironie also anredet: »te solum omnium acutissimum Galliae ***transmisit Hibernia*** etc. [3]). Für Irland spricht

---

[1]) In seinen „rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'Ouest, Paris 1841.

[2]) So dass *Ritter*, Gesch. der Philos. B. VII. S. 209. sogar sagt, „E. treibe mit seiner Kenntniss des Griechischen einen lästigen Prunk."

[3]) S. b. *Mauguin*, l. cit. t. I. p. 391.

ohnehin der Umstand, dass damals in diesem Land die Wissenschaften am meisten gepflegt wurden, und es daher am ehesten den grössten Gelehrten seines Jahrhunderts hervorbringen konnte [1]).

Haben wir nun aber nicht in »Scotus Erigena« eine contradictio in adjecto? d. h. weist uns Scotus und Scotigena nicht vielmehr nach *Schottland* als das Vaterland des E.? Sahen wir nicht oben, dass Papst Nicolaus von ihm sagt, er sei natione oder genere ein Scotus? Dieser Einwurf schwindet sogleich, wenn wir bedenken, dass zwischen Schottland und Irland in früheren Zeiten nicht so bestimmt unterschieden, dass Irland Scotia major genannt wurde, da ein Theil der Schotten auch Irland bewohnte [2]), und daher »the Highlanders and the Irish geradezu als the same people« galten [3]). Der Name Scotus spricht also ebenso für Irland als für Schottland.

---

[1]) Vergl. wie Rossus lib. de Regibus ex quodam antiquo scriptore profert: „erat Hibernia totius tunc scientiae promtuarium et alumna," *Gale*, Test. S. 6; er selbst nennt dort Irland „bonarum literarum officina." — Für Irland spricht auch, wenn man sich erinnert, dass uli und ini früher so ziemlich gleich geschrieben wurde, der Umstand, dass Wilhelm von Malmesbury sagt, in einem cod. werde Jo. Scotus „Heruligena" genannt, was demnach Erinigena heissen sollte. — Unter den Neueren betrachten Irland als sein Vaterland: *Ritter*, Gesch. d. Phil. VII, S. 206; *Dittmar*, Gesch. der Welt III. B. II. H. S. 12; *Neander*, Gesch. der christl. Rel. und Kirche B. IV. S. 389: „aus den irländischen Klöstern ging hervor etc."; *Ravaisson*, „catalogue général etc. T. I. p. 503. nennt ihn „savant Irlandais." — Vergl. auch Histoire littéraire de la France t. V. p. 416: „Jean, surnommé Scot et Erigène, nâquit en Hibernie. C'est ce qu'en ont pensé tous ses contemporains, comme le pape Nicolas I, Hincmar de Reims, Prudence de Troïes, Pardule de Laon etc."

[2]) „Scotia eadem et Hibernia, cujus partes priores Iberiam intendunt, unde et Ibernia dicta etc. Isid. Orig. XIV. 123. *Bedae* histor. I, 1. *Camden*, Britannia, London 1590. p. 63. *Mabillon*, Annalen Th. I. p. 206: „Scotiam insederunt Picti cum Scottis, quorum magna pars etiam Hiberniam incoluit. — Hinc Scotiae vocabulum pro Hibernia, uti et pro Scotia ipsa promiscere usurpatum apud veteres etc.

[3]) Dav. *Hume*, history of England I. Th. p. 409. Näheres s. b. *Staudenmaier*, in dem leider unvollendet gebliebenen Werke: „Joh. Scot. Er. und die Wissensch. seiner Zeit." Frankf. 1834. S. 104 ff.

Gale's Protest gegen die Annahme, dass Irland das Vaterland des Scotus sei, der sich darauf stützt, dass in den ältesten Handschriften häufiger Eriugena als Erigena stehe, und dass aus Erin = Hibernus nicht Erigena, sondern Erinigena abzuleiten gewesen wäre, widerlegt sich theils durch die obige Nachweisung der Entstehung des Wortes Eriugena, theils durch die oben genannte, von Wilhelm von Malmesbury erwähnte Handschrift, die auf Erinigena hinzuweisen scheint. Aber auch Gale kann nicht läugnen, dass E. oft Hibernus genannt werde, und erklärt dies daher, dass er längere Zeit Studien halber in Irland verweilt habe [1]).

Wir zweifeln nicht, dass obige Ableitung des Namens Erigena, die zuerst Floss, der genaue Quellenkenner E.'s, aufstellte, die früheren Conjecturen über E.'s Abstammung bald verdrängen wird. Weil aber die Frage seit geraumer Zeit eine Controverse bildete, so müssen wir das Wichtigste von den früheren Conjecturen erwähnen, können uns jedoch, da Staudenmaier (a. a. O.) die Frage erschöpfend behandelt hat, hiebei kurz fassen.

***Mackenzie*** betrachtet E. um des Namens Scotus und Scotigena willen als Schotten und leitet Erigena ab von Aire in Schottland [2]), so dass also mit diesem Beinamen der Geburtsort des E. bezeichnet wäre; die Möglichkeit der Verwandlung Ai in E dürfte allerdings nicht sehr anzufechten sein. Diese Ableitung scheint aber unter den Neueren keinen Anklang gefunden zu haben; vielmehr acceptiren sie grösstentheils [3]) folgende, nicht ohne Scharfsinn begründete Conjectur ***Gale***'s im Vorwort zur Oxforder Ausg. von de div. nat. Auch er findet in Erigena nicht die Bezeichnung des Landes, sondern des Geburtsortes; letzteren aber findet er weder in Irland noch in Schottland, sondern in ***England***, nemlich in Ergene, einem an Wales angränzenden Orte, der zur Grafschaft Hereford

[1]) *Gale*, in dem Test. de J. Scot. S. 5 ff.

[2]) „Lives and Characters of Scots Writers," Edinburg 1708. I. 49.

[3]) So *Staudenmaier* a. a. O.; *Helfferich*, christl. Mystik I. Th. S. 180 ff., die anonyme Schrift: „de vita et praeceptis Joannis Scoti Erig. Bonn 1835 u. a.

gehörte. »In diesem Bezirke, sagt Gale, finde ich den Ort Eriuven, wenig abweichend von Eriugen, zusammengezogen Ergene;« noch jetzt werde dieser Landestheil von den Wallisern Erynug oder Ereinuc genannt [1]). Woher kommt dann aber der Name Scotus? Gale findet diese Schwierigkeit dadurch beseitigt, dass nach Giraldus und dem liber Landaviensis die Schotten das Gebiet von Wales einst inne gehabt haben sollen, und daher sich jener Beiname schreiben könne, eine Ansicht, die dadurch bestätigt werde, dass die Annales Hidenses und Rossus im liber de Regibus den E. Wallus nennen. Diese Erklärung lässt aber offenbar viele Zweifel übrig; überdiess bestreiten Mabillon u. a., dass Rossus dort von unserem Johannes rede. — Wie auch Andere, bemerkt Gale ferner, die in Irland den Studien oblagen, aber aus andern Ländern stammten, öfters Hiberni genannt worden seien, so werde auch E. von Manchen Hibernus genannt, ohne dass deshalb Irland sein Vaterland gewesen sein müsse [2]). Endlich macht Gale geltend, dass nach dem Zeugniss der Annales Saxonici, des Ericus Antissiodorensis u. a. viele Hiberni oder Scoto-Hiberni unter Carl dem Grossen, Carl dem Kahlen, Alfred und nachher dem orbis literatus bekannt geworden seien, die aber nie Erigenae, sondern Hiberni, Scoti oder Scoto-Hiberni genannt worden seien. Ausser diesem Einwurf Gale's scheint noch ein anderer nahe zu liegen, nemlich die Frage, wie denn Scotus und Erigena näher bezeichnende Beinamen für unsern Johannes sein konnten, da es damals so viele Gelehrte in Irland gab und so viele Abkömmlinge der Schotten in Irland wohnten, von denen auch Manche Johannes geheissen haben könnten, was dafür spräche,

[1]) Gale macht noch weiter geltend, dass Giraldus Cambrensis in Cambriae descriptione c. 3. bemerke, diese Gegend habe einen Theil der Diöcese von Menevia gebildet, wo Erzbischof Asser war, ein Verwandter des Asser, der Joannem Erigenam audivit docentem. Diese Gegend erwähne auch liber Doomesday: „hae consuetudines erant Wallensium T. R. E. in Archenefeld, c. e. Ergene.“

[2]) l. c. S. 6: „idem accidit Marco cuidam, qui Hibernus communiter dicebatur, cum tamen esset natione Britto, educatus vero in Hibernia, ut de eo scribit Ericus Antissiodorensis in fine l. I. de miraculis S. Germani. Idem accidit S. Patricio, Pelagio, aliisque multis.

neben dem allgemeinen Beinamen Scotus in Erigena nicht wieder einen ebenso allgemeinen, sondern einen specielleren, den Geburts*ort* bezeichnenden, zu vermuthen. Alle diese Einwürfe fallen aber nicht nur durch die Thatsache, dass Erigena und Eriugena nicht der ursprüngliche Beiname des Scotus war, vielmehr Ierugena, sondern letzterer Beiname konnte durch seine griechische, also damals ganz ungewöhnliche Bildung ein specieller Beiname für Scotus sein, womit der grosse Griechenfreund sich von allen seinen gelehrten Landsleuten unterscheiden konnte, von denen Keiner darauf gekommen war, seine Abkunft durch diesen Beinamen auszudrücken. Wir bleiben daher bei unserer ersten Ansicht. Uebrigens ist die Frage nach dem Vaterland des E. überhaupt nicht so wichtig, als die nach dem Orte, wo er unterrichtet wurde, und darin stimmt ja auch Gale mit uns überein, dass E. in Irland sich seine wissenschaftliche Bildung erwarb.

Etwas sicherer wird der Boden unter unsern Füssen, wenn wir weiter gehen zur Frage nach *der Zeit,* in der E. geboren wurde. Zwar wird uns das Jahr seiner Geburt nicht überliefert, aber da sicher ist, dass seine Hauptwirksamkeit in seinen Aufenthalt am Hof *Carl's des Kahlen* (reg. vom J. 843 bis 877) fällt, und dass E. sich in den Gottschalkischen Streitigkeiteu allgemeiner bekannt zu machen anfing, so kann die Zeit seiner Geburt nur in den *Anfang des 9. Jahrhunderts* fallen [1]). Einen bestimmteren Anhaltspunct zur genaueren Abgränzung der Zeit seiner Geburt gewinnen wir aus Wilhelm von Malmesbury, der nach Gale (Test. S. 5. 7.) sagt, E. sei adulta jam aetate atque omni doctrinae genere instructus nach Gallien gekommen; da letzteres, wie wir sehen werden, um's Jahr 840—845 geschah, so scheint E.'s Geburtsjahr *zwischen 800 und 815* zu fallen, da vor dem 30. Jahr jene Notiz des Wilh. v. Malm. doch nicht wohl auf ihn gepasst hätte [2]). Ueber

---

[1]) Vergl. die Schrift de vita et praec. J. Scoti Erig., die sagt: „circiter DCCC p. Ch. in hanc lucem susceptus est.“

[2]) *Staudenmaier* a. a. O. 126 ff. und nach ihm *Schlüter* im Vorwort zu seiner Ausg. von E.'s de div. nat. Münster 1838, p. III. setzen E.'s Geburt erst in's J. 828, „weil aus seinen im J. 853 u. ff. erschie-

Erigena's Familie haben wir keine Notizen, als die S. 15. Anm. 3 angeführte, dass er einen frater Aldelmus gehabt habe, wohl derselbe, von dem Gale (S. 10) erwähnt, dass er wie E. in Malmesbury begraben worden sei. — Die Nachricht, die sich bei Bale und Leslaeus findet [1]), dass E. der Sohn eines Patriciers gewesen sei und eine Reise nach Athen gemacht habe, um die griechische und die orientalischen Sprachen zu studiren, findet schon Gale unglaublich. Sie stützt sich besonders auf eine Stelle bei Roger Baco [2]), der als eigene Worte des E. anführt: »nec reliqui locum nec templum, in quibus philosophi consueverunt componere et reponere sua opera secreta, quae non visitavi,« die allerdings nur auf Griechenland gehen können. Es liegt aber kein weiterer Beweis für die Authenticität dieser Worte vor. Es scheint vielmehr nur die auffallende Gelehrsamkeit E.'s, besonders seine genaue Kenntniss des Griechischen, der Grund gewesen zu sein, wesshalb man eine Reise nach Griechenland annehmen zu müssen glaubte [3]). Aber jene Kenntnisse E.'s sind nicht unerklärlich, wenn wir uns an die S. 10. Anm. 3. erwähnten Worte Beda's erinnern, wornach die Schüler Theodor's und Adrian's das Griechische

---

nenen Schriften die kühne Kraft der Jugend spreche, und desshalb (??) anzunehmen sei, er sei damals 25 Jahre alt gewesen," was aber offenbar ein viel zu gewagter Schluss ist. —

[1]) *Gale*, Test. S. 5: „quae vero *Baleus* de hujus patre Patricio, de peregrinatione, qua Athenas petiit, de mira in linguis Orientalibus peritia scripsit, nullam apud me fidem impetrant." Näheres s. bei *Floss*, prooem. p. XXVI. — *Leslaeus* (episcop. Rossensis † 1593) „de origine, moribus et rebus gestis Scotorum". Rom 1578. l. X. p. 188: „Joannes Scotus, vir divinarum rerum scientissimus, qui post multos annos Athenis in graecis literis consumptos a Ludovico Romanorum imperatore accersitur in Galliam, ac jubente ipso Ludovico Augusto ierarchiam S. Dionysii fecit latinam;" schon dieser Zusatz zeigt, wie ungenau seine Angabe ist, da er Ludwig mit Carl dem Kahlen verwechselt; s. unten. —

[2]) „glossae super librum Aristotelis de secretis secretorum." M. S. fol. 4. Cfr. *Staudenmaier* a. a. O. S. 146. —

[3]) *Labbeus* in praef. ad Glossaria sagt: „Joannem Scotum ac ceteros ejus aevi in graecis literis magistellos hac in lingua non adeo versatos fuisse, ut Carolinis temporibus migrasse Athenas existimandum sit."

wie ihre Muttersprache verstunden, und die S. 6. Anm. 1. aus Herrich erwähnte Stelle beachten, wornach Carl der Kahle auch aus Griechenland Gelehrte herbeigerufen zu haben scheint [1]), durch die E. seine griechischen Kenntnisse vervollkommnet haben kann. Gewiss wäre eine solche, damals doch zu den Seltenheiten gehörende Reise nach Griechenland den Zeitgenossen E.'s auch bekannt und da und dort erwähnt worden. Die Reise müsste jedenfalls vor den Aufenthalt E.'s in Frankreich fallen. —

Die Angabe endlich, dass Joh. Scotus ein Schüler des Beda Venerabilis, Genosse des Alcuin, und Mitgründer der Universität von Paris gewesen sei, wonach E., da Beda i. J. 735 starb, ein Jahrhundert früher geboren sein müsste [2]), widerlegt sich uns von selbst, wenn wir weiter

b. Erigena's Aufenthalt in Frankreich

betrachten, über dessen Zeit durch eine Reihe historischer Data kein Zweifel mehr sein kann. Wenn auch nicht das Jahr, so lässt sich doch das Jahrzehnt der Ankunft E.'s in

---

[1]) *Hericus* (apud Altissiodorum Gall. Monachus in praef. ad libr. de vita Germani) sagt bei Aufzählung der Gelehrten, die Carl aus allen Ländern rief: „luget hoc Graecia novis invidiae aculeis lacessita, quam sui quondam incolae cum Asianis opibus aspernantur, tua potius magnanimitate delectati, studiis allecti, liberalitate confisi. Dolet, inquam, se — asuis destitui etc." —

[2]) So Antonius *Possevinus* Mantuanus in seinem apparatus sacer. Venet. 1606. t. I. p. 939; Arnoldus *Wion* in „Lignum vitae etc." Venet. 1595; Cas. *Oudini* Commentar. de scriptor. ecclesiae antiqu. II. 237. *Trithemius*, lib. de script. eccles. Frankf. 1601. p. 252; *Vinzenz v. Beauvais*, specul. histor. l. XXIII. c. 173 „Alcuinus studium de Roma Parisios transtulit, quod illuc a Graecia translatum fuerat a Romanis: fueruntque Parisiis fundatores illius studii quatuor monachi Bedae discipuli, sc. Rabanus et Alcuinus, Claudius et Joannes Scotus." Siehe die Widerlegung bei Staudenmaier a. a. O. S. 110 ff. Rabanus († 856) kann so wenig als Scotus ein Schüler Beda's gewesen sein; auch wurde die Pariser Schule noch nicht von Alcuin, auch nicht von E., sondern, wie bekannt, erst unter Philipp August zu einer Universität erweitert. Es scheint Carl d. Gr. und Carl d. Kahle bei obiger Ansicht verwechselt worden zu sein. —

Frankreich mit einiger Sicherheit bestimmen. Zwar lässt uns Wilhelm von Malmesbury [1]) darüber im Ungewissen, aber das Auftreten E.'s im Gottschalkischen Streit, die Abfassung seiner Schrift de praedestinatione im J. 851, seine Befreundung mit Prudentius [2]), die vor 847 statt gefunden haben muss, da Prud. in diesem Jahr den Hof Carl's des Kahlen verliess, um das Bisthum von Troies zu übernehmen [3]), die Angabe des Thomas Moore, der E.'s Ankunft in's Jahr 845 setzt [4]), und des Mauguin, der den E. circa annum 840 zu Carl gekommen sein lässt [5]), lassen keinen Zweifel übrig, dass seine Ankunft *zwischen d. J. 840 und 846* zu setzen ist. Die Angabe andrer Schriftsteller, welche dieselbe bis in's J. 870 hinausrücken [6]), wird schon dadurch widerlegt, dass E.'s Schrift de praedest., wie wir sehen werden, bereits im J. 853, 855, 869 u. ff. angegriffen und verdammt wurde [7]).

Der Aufenthalt in Frankreich *am Hofe Carl's des Kahlen*, des liberalen Mäcen's seiner Studien und der damaligen Wis-

---

[1]) l. V. de Pontificibus: „Joannes Scotus, qui dudum relicta patria Franciam ad Carolum Calvum transierat." Cfr. idem ex. Cod. Thuaneo, bei *Gale*, Test. S. 1 und 3. — In der Geschichte der Könige von England sagt Wilh. ebenso unbestimmt, E. sei nach Frankreich abgegangen „concrepantibus undique bellorum fragoribus," was vielleicht auf die Kriege Egbert's von Wessex, oder auf die jährlichen Raubzüge der Normannen zu beziehen ist. —

[2]) Cfr. das exord. der Schrift des *Prud.* de praed. c. I.: „blasphemias tuas eo molestius accepi, quo te familiarius amplectebar, peculiarius diligebam."

[3]) *Hist. littér. de la France* tom. V. p. 240 ff.

[4]) *Th. Moore,* hist. Hibern. vol. I. cap. 13. Vers. German. vol. I. p. 354. — Vergl. „De vit. et praec. J. Scoti." cap. I. —

[5]) Vindic. praed. et grat. II. Thl. Histor. et Chron. dissert. c. 18. S. 142: „qui dudum relicta patria ad partes Gallicanas transiens Carolum Calvum adiit circa annum 840."

[6]) Z. B. *Oudini* Commentar. II. 234 u. a. S. Angabe und Widerlegung bei *Staudenmaier* a. a. O. S. 114 ff.

[7]) So im libellus ecclesiae Lugdunensis de tribus epistolis in responsione ad secundum; vom Concilium Valentinum III. Can. IV., vom Concil. Lingonense can. IV. (s. *Mauguin* a. a. O. I. Th. 2. Abth. S. 231 ff.); in epist. Nicolai papae ad Carolnm Calvum, bei *Mauguin* I, 104 ff. —

senschaft überhaupt, bildet den Höhepunct des Lebens und der Wirksamkeit E.'s, da er bis zu Carl's Tod (i. J. 877) und wohl noch länger gedauert zu haben scheint. Die meisten, wo nicht alle seine Schriften wurden in dieser Periode verfasst. Nach dem einstimmigen Urtheil der Historiker wurde E. von Carl sehr ehrenvoll aufgenommen [1]), und blieb an seinem Hofe in Paris als Lehrer und Vorsteher der Hofschule [2]) im Kreise der anderen, von Carl versammelten, oder doch mit ihm in näherer Beziehung stehenden Gelehrten, eines Hincmar, Lupus, Usuard, Ratramnus u. a. [3]) hoch geachtet, bis er später in Folge seiner Schriften vielfach angegriffen wurde, wobei jedoch der König ihm seinen Schutz nicht entzogen zu haben scheint [4]). Sein Umgang mit dem König, der ihn gewöhnlich seinen Magister hiess, scheint ein sehr vertrauter gewesen zu sein; Carl hatte ihn stets um sich, und liess ihn an seiner Tafel speisen, wo E. einen glänzenden Witz entfaltete [5]).

Ein kirchliches Amt bekleidete E. in Frankreich nicht, daher

---

[1]) *Willielm. Malmesb.* l. V. de Pontific. „ad Carolum Calvum transierat, a quo magna dignatione susceptus familiarium partium habebatur." Cfr. *Mauguin,* l. c. II, 142. —

[2]) Cfr. Br. des Papstes *Nicol.* an Carl: „Vehementer rogantes mandamus, ut Joannem — Parisiis in studio, cujus capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis." S. *Floss* S. 1026. *Bulaei* histor. univers. I. 184. *Hist. lit. de la France* IV, 225: „le fameux Jean Scot, qui savoit le Grec comme le Latin, fut alors assez long-temps à la tête de cette école du Palais." — Ueber die Frage, ob die Hofschule damals schon ihren stehenden Sitz in Paris hatte, vergl. *Staudenmaier* l. c. S. 159. —

[3]) *Hincmar* de praedest., Paris 1645. p. 104 ff. Lup. ep. 128 u. a.

[4]) Wenigstens willfahrte Carl der Aufforderung des Papstes, ihn nach Rom zu senden oder von der Hofschule zu entfernen, wie es scheint, nicht. —

[5]) *Willielm. Malmesb.* l. c. „transigebatque cum eo (Carolo) tam seria quam joca, individuusque comes et mensae et cubiculi erat, multae facetiae ingenuique leporis, quorum exempla hodie constant; — semper aliquid honesti inveniebat, ut laetitiam convivantium excitaret. Als z. B. E. einmal gegen die fränkische Sitte bei Tisch verstiess, und der ihm gegenübersitzende König ihn spitzig fragte, welcher Unterschied sei zwischen Sottus (un Sot) und Scotus, gab er zur Antwort: nur der Tisch! was aber Carl nicht übel nahm; s. *Gale* S. 1—2.

seine Gegner in dieser Beziehung auf ihn herabsahen [1]). Ueber die Frage, ob E. Mönch war, wird gestritten [2]); seine Erziehung in Irland, ohne Zweifel in einer Klosterschule, die Bekleidung eines Abtsamtes am Ende seines Lebens, wenn wir anders annehmen, dass er in Malmesbury starb (s. unten), scheinen darauf hinzuweisen. Allein E. nennt sich selbst nie monachus, nur »extremus sophiae studentium« (Vorr. zur Uebers. des Dionys.), »extremus servorum vestrorum« (Vorr. zur Uebers. der Ambig. des Max.); auch seine Zeitgenossen heissen ihn nie monachus, nur Scotus ille u. a.; Papst Nicolaus in seinem Brief nennt ihn nur »quidam vir;« und es scheint damals doch gewöhnlich gewesen zu sein, bei Büchertiteln, Anreden und dergl. das Prädikat monachus nicht wegzulassen, wie das Beispiel des Ratramnus, Gottschalk u. a. zeigt. —

Carl scheint aber auch unmittelbar auf E.'s literarische Laufbahn eingewirkt zu haben, indem er ihn, wie auch andere Gelehrte, zur Abfassung eines Theiles seiner Schriften aufforderte. So soll der König ihn insbesondre zur *Uebersetzung der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften* aufgefordert haben [3]). Diese Schriften waren schon im J. 757 von Papst Paulus dem Pipin, und im J. 827 vom griechischen Kaiser Michael Balbus Ludwig dem Frommen als Geschenk zugesendet worden, aber in der Abtei St. Denis unbenützt liegen geblieben, bis der dortige Abt Hilduin, aber mit wenig Glück, sie zu übersetzen begann [4]). Wann E. seine, die vier Hauptwerke des Dionys umfassende und vollständig erhaltene Uebersetzung, die wir bei seinen Schriften näher kennen zu

[1]) *Prudentius*, de praedest. c. III.: „quis te barbarum et nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitum, necunquam a catholicis insigniendum — audiat oblatrantem!" —

[2]) Die Frage wird verneint von *Hjort* (l. c. S. 46), Thomas *Moore* (hist. of Irel. I. 13), *Mabillon* u. a.; bejaht von Staudenmaier l. c. S. 124 und *Schlüter* l. c. III. Cfr. *Tritthemius* de Scriptor. eccles. I, 254.

[3]) *Willielm. Malmesb.* l. c.: „Caroli rogatu hierarchiam Dionysii Areop. in Latinum de Graeco, verbum e verbo transtulit." Ebenso *Vincentius Bellovac.* specul. histor. XXV. c. 42. —

[4]) Näheres bei Staudenmaier l. c. S. 163. —

lernen haben, begann oder vollendete, kann nicht ermittelt werden; gewiss ist aber, dass sie vor dem J. 859 (nach andern 865 [1]) in Rom Aufsehen und bei Papst Nicolaus Misstrauen erregte, weil sie ihm nicht zur Approbation zuvor überschickt worden war [2]). Der Grund des päpstlichen Misstrauens dürfte aber (wie in seinem Brief: »olim non sapere dicatur« zeigt) weniger in dieser Uebersetzung [3]), als in den andern Schriften E.'s (de praedest. und wohl auch de divis. nat.) zu suchen sein, und vielleicht auch darin, dass E. im Verdacht stund, (ohne Zweifel durch seine Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes, in der er die vermittelnde Formel des Johannes Damascenus annimmt, s. unten bei: Lehre), es mit den Griechen gegen Rom zu halten [4]); und wenn sich auch nicht mehr ermitteln lässt, ob Photius, Patriarch von Constantinopel, wirklich den Versuch machte, den E. für seine Partei zu gewinnen, so zeigen doch die der Uebersetzung E.'s beigefügten Verse, deren Aechtheit die besten codices (s. Floss, prooem. XXIII.) verbürgen, wie E. in seiner Vorliebe für alles Griechische Constantinopel hoch über Rom stellt. Die Kühnheit dieser Verse, aus denen wir sehen, wie sehr E. die Schranken der Auterität zu überspringen wagt, ist in der That bemerkenswerth; sie mögen daher hier eine Stelle finden:

---

[1]) Nach *Ivo v. Chartres* fällt jener Brief des Papstes in's J. 865; cfr. Staudenmaier l. c. S. 166, Anm. 1. — Nach Floss S. 1026 in's J. 861 oder 862. —

[2]) Cfr. epist. Nicol. papae ad Carol. Calv. bei Gale, Test. 2 und Floss S. 1025: „Nicolaus S. S. D. dilecto filio Carolo Glor. Franc. R. — — Sed nuper doluimus, ut relatum est Apostolatui nostro, quod opus Dionysii Areop. quidam vir Joannes, natione Scotus, nuper transtulit in latinum, quod *juxta morem ecclesiae* nobis mitti et nostro judicio debuit approbari (bemerkenswerth für das Kirchenrecht, also damals nur mos ecclesiae, kein eigentliches Recht der Päpste). Praesertim cum idem Joannes, licet multae scientiae esse praedicetur, olim non sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. Hinc est, quod — mandamus, quatenus apostolatui nostro Joannem repraesentari faciatis, aut certe Parisiis in Studio — morari non sinatis." —

[3]) *Gale*, Test. 7: „observant nonnulli, ob hanc versionem primo in suspicionem venisse Joannem fidei parum sanae." —

[4]) *Floss* prooem. XXII. ff.

„Nobilibus quondam fueras constructa patronis,
Subdita nunc servis *heu! male, Roma, ruis.*
Deseruere tui tanto te tempore reges,
*Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus.*
Constantinopolis florens nova Roma vocatur,
Moribus et muris Roma vetusta cadis,
Transiit imperium, *mansitque superbia tecum,*
*Cultus avaritiae te nimium superat.*
Vulgus ab extremis distractum partibus orbis,
Servorum servi, nunc tibi sunt domini.
In te nobilium, rectorum nemo remansit,
Ingenuique tui rura pelasga colunt.
*Truncasti vivos crudeli vulnere sanctos,*
*Vendere nunc horum mortua membra soles.*
Jam ni te meritum Petri Paulique foveret,
Tempore jam longo Roma misella fores."

Stunden solche Verse am Schluss von E.'s Uebersetzung, so ist es freilich, auch abgesehen von den heterodoxen Lehren E.'s, nicht zu verwundern, wenn Nicolaus sich beklagt, dass die Uebersetzung ohne seine Approbation veröffentlicht wurde, und verlangt, dass E. von der Pariser Schule entfernt werden solle, »ne cum tritico sacri eloquii grana zizaniae et lolii miscere dignoscatur, et panem quaerentibus venenum porrigat,« womit sein Brief schliesst. —

Durch diese, seinem erhabenen Gönner dedicirte Uebersetzung, welche die Hauptbrücke bildet, durch die der Platonismus in's Abendland geleitet wurde, scheint sich der Ruf von E.'s Gelehrsamkeit weit verbreitet zu haben [1]; sie wurde das bekannteste und geschätzteste seiner Werke, daher auf der Statue, die dem E. nach seinem Tode in der Abteikirche zu Malmesbury errichtet worden sein soll, stund: Joannes Scotus, qui transtulit Dionysium e Greco in Latinum [2]). Was

[1]) Vergl. z. B. das Urtheil des päpstl. Bibliothekars *Anastasius* über diese Uebersetzung in s. Brief an Carl (in Usser. epist. hibern. p. 45 ff., Migne S. 1026 ff.): „Mirandum est quoque, quomodo vir ille — talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre valuerit; — sed hoc operatus est ille artifex Spiritus, qui hunc ardentem pariter et loquentem fecit.

[2]) *Lelandi* Itinerarium s. *Staudenmaier* l. c. S. 151.

für einen entscheidenden Einfluss diese Uebersetzung und die sich daran anschliessenden »expositiones« der pseudoareopagitischen Schriften auf E.'s Geistesrichtung ausübten, werden wir bei seiner Lehre finden. —

Wir haben diese Uebersetzung E.'s, obwohl sie nicht das erste Werk war, das er veröffentlichte, doch zuerst genannt, theils weil sie ein von den öffentlichen Streitigkeiten, zu denen wir ihn nun begleiten müssen, unabhängiges Werk bildet, theils weil auch schon in den frühsten Schriften E.'s, z. B. in »de praedestinatione« der Einfluss des Areopagiten nicht zu verkennen ist[1]) und es daher nicht unwahrscheinlich ist, dass E. sich bald nach seiner Ankunft an Carl's Hof mit Dionys zu beschäftigen anfing, wenn auch die Vollendung seiner Uebersetzung durch die Abfassung anderer Schriften unterbrochen wurde. —

Schon ehe E. nach Frankreich kam, fing durch die im J. 831 von ***Paschasius Radbertus***, Abts zu Corbie, herausgegebene Schrift »de sacramento Dominici corporis et sanguinis,« worin zum ersten mal eine bestimmte Theorie magischer Transsubstantiation aufgestellt und gelehrt wird, dass die Abendmahlselemente auf intelligible Weise durch die Kraft Gottes mittelst des Wortes Christi (nicht aber: durch das Wort des consecrirenden Priesters) sich substanziell in den aus Maria gebornen und gekreuzigten Leib Christi verwandeln[2]), der ***Abendmahlsstreit*** die Gemüther zu bewegen an. Dieser Lehre des Pasch. Radb. widersetzte sich zuerst ***Frudegard***, Mönch in Corvey, und nach ihm ***Rabanus Maurus***; insbesondere aber war es ***Ratramnus*** (auch Bertramnus genannt), Mönch in Corbie, der, wie es scheint, von Carl dem Kahlen selbst dazu aufge-

---

[1]) Vergl. z. B. wie E. in: de praedest. vom Begriff des absolut einfachen, schlechthin gegensatzlosen Wesens Gottes aus (was offenbar an den neuplatonischen und dionysischen Gottesbegriff erinnert) gegen die gemina praedestinatio Gottschalk's kämpft. Vergl. in ders. Schr. E.'s Lehre vom Bösen mit der des Dionys u. a. —

[2]) „de sacr. dom. corp. et sang.“ II. 2. „sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur.“

fordert[1]), in der Gegenschrift: »de corpore et sanguine Domini ad Carolum Calvum« den Pasch. Radb. zu widerlegen suchte, indem er zwischen figura und veritas unterscheidend nachzuweisen sucht, dass Brod und Wein nur figurate der Leib Christi sein können, weil dieser sonst auch sinnlich gegenwärtig sein müsste; würde man den Leib Christi leiblich geniessen, so bedürfte es keines Glaubens mehr, und dadurch ginge das Mysterium als solches verloren; nur eine spiritualis operatio findet in diesem Mysterium statt, indem »verbum Dei invisibiliter in illo sacramento existens mentes fidelium invisibiliter pascit.« Ebenso sei auch der Abendmahlsleib nicht der aus Maria geborene, weil dieser ein wirklicher Leib gewesen, der im Abendmahl dagegen nur sacramentlich da sei, nicht der species und veritas nach[2]). — An diesem Streit nun soll auch E. Theil genommen haben und zwar in einer besonderen, jetzt verlorenen *Schrift „de eucharistia.“* An der Abfassung dieser Schrift von E. wurde früher nie gezweifelt[3]); Gale (Test. S. 7.) rechnet sie zu denen, »de quibus nulla apud veteres reperitur ambiguitas;« im nachherigen Berengar-Lanfrankischen Abendmahlsstreit scheint sich Berengar auf sie zu berufen[4]); eine unter Heinrich I. in Paris gehaltene Synode, das Concil zu Vercelli im J. 1050 und in

---

[1]) Vergl. in der genannten Schrift des Ratr. die praefat. ad Carolum Calvum. — Es geschah dies im J. 844, s. Neander IV. 466, nachdem Pasch. Radb. die zweite, für das populäre Verständniss eingerichtete Ausgabe seines Buchs dem König als Weihnachtsgeschenk gewidmet hatte.

[2]) Wie unrecht der Verf. der Schrift de vita et praec. Jo. Scoti I, c. 4. hat, wenn er sagt, Ratr. habe sich in Betreff des non remanere panis viniqne substantiam a catholicae ecclesiae sensu nicht entfernt, um daraus zu beweisen, dass E.'s Schrift über das Abendmahl mit der des Ratr. nicht identisch sein könne, darauf werden wir bei E.'s Schriften zurückkommen. —

[3]) Cfr. z. B. liber Lanfranci Archiep. Cantuar. ad Berengarium, de corp. et sang. Dom. c. 4, s. *Mauguin* l. c. I. 106; in Maug. II. hist. et chron. dissert. S. 142 heisst die Schrift l. „de corpore Domini.“

[4]) Cfr. (notae et observat. ad vitam Lanfranci p. 21. Maug. I, 105) den Brief Berengar's an Lanfranc: „pervenit ad me, frater Lanfrance, quiddam auditum ab Ingelranno Carnotensi, in quo dissimulare non

demselben Jahr eine Synode in Rom unter Leo IX. verdammen eine Schrift E.'s über das Abendmahl sub anathemate[1]); endlich soll Berengar auf dem Concil zu Rom im Jahr 1059 von Papst Nicolaus II. genöthigt worden sein, die Schrift des E. in's Feuer zu werfen[2]). Dagegen suchen neuere Untersuchungen zu erweisen[3]), dass die damals verdammte Schrift, auf die sich Berengar berief, nur die auf den Namen des Scotus übergetragene *Schrift des Ratramnus* gewesen sei, die Berengar nur unter dem Namen des Scotus gekannt habe. Wir werden auf diese schwierige Frage bei den Schriften E.'s näher eingehen, und bemerken hier nur, dass wenn auch jene Schrift E.'s mit der des Ratr. identisch sein sollte, damit noch gar nicht erwiesen ist, dass E. sich an dem Streit gar nicht betheiligt habe. Legen wir auch auf die Notiz bei Berengar[4]), dass Carl den E. aufgefordert habe, gegen Paschasius Radbertus zu schreiben, kein Gewicht, weil er den E. auch hier mit Ratr. verwechselt haben könnte, so dürfen wir doch nach der ganzen Lehre E.'s zum voraus annehmen, dass er mit

debui ammonere dilectionem tuam. Id autem est. Displicere tibi, immo haereticas habuisse sententias Joannis Scoti de Sacramento Altaris, in quibus dissentita suscepto tuo Paschasio" etc.

[1]) *Mansi*, „concil. nova et ampl. Collectio" t. XIX, 773 ff. Lanfranci Cantuar. ad Bereng. c. 4. in *Baronius*, Annal. t. II. ad annum 1050: „intellecto, quod Joannem Scotum extolleres, Paschasium damnares, communi de eucharistia fidei adversa sentires, promulgata est in te damnationis sententia. — Dehinc declarata est Synodus Vercellensis, — ad quam vocatus non venisti, in qua in audientia omnium Joannis Scoti *liber de eucharistia* lectus est, ac damnatus, sententia tua exposita ac damnata." etc. Cfr. Mauguin, l. c. I, 106. II, 142: „Berengarii praecursor fuit et Sacramentariorum Antesignanus (Jo. Scotus), ejusque *liber de corpore Domini* in Concilio Vercellensi damnatus et flammis addictus fuit, ducentis fere post mortem ejus annis."

[2]) Cfr. Mansi a. a. O. S. 902. —

[3]) Von *F. W. Laufs* „über die für verloren gehaltene Schrift des J. Scotus von der Eucharistie" in den „theolog. Studien u. Kritiken" Jahrg. 1828, IV. H. S. 755 ff. — Ihm folgt *Neander*, Kirch.-Gesch. IV. S. 471; auch *Staudenmaier* l. c. S. 203 neigt sich dahin; ebenso *Gieseler*, Kirch.-Gesch. B. II. 1. S. 103, *A. F. Helfferich*, l. c. S. 200 u. a.

[4]) *Bereng.* Turonens. ep. ad. Rich. abb. bei Mansi, concil. Collect. t. XXI, 785. —

der grobsinnlichen Lehre des Paschasius Radbertus nicht einverstanden sein konnte und sich zum Widerspruch um so mehr aufgefordert fühlen musste, als er sah, dass der König jene Lehre gleichfalls nicht billige. Obwohl wir nun in de divis. nat. nur wenige Stellen finden, aus denen wir einigermassen auf E.'s Lehre vom Abendmahl schliessen können[1]), so geht doch theils aus den noch vorhandenen Resten seines Commentars zum Evangel. Johannis (zu cap. VI.), sowie aus seinen expositiones super ierarch. coel. Dionysii[2]), theils aus dem Vorwurf des *Hincmar*[3]), dass E. im Abendmahl nur die memoria des Leibes Christi erkennen und Brod und Wein nur für Symbole der Gegenwart Christi in der Menschheit halten wolle, thatsächlich hervor, dass E. eine von der des Pasch. Radb. und der nachherigen Kirchenlehre abweichende Ansicht hatte und ***sich auf die Seite des Ratramnus stellte.*** Ob er aber diese zeine Ansicht in einer besonderen Schrift über das Abendmahl, oder nur da und dort in seinen sonstigen Werken veröffentlichte, diese Frage würde uns hier zu weit abführen, da wir hier nur die historischen Data vom Leben E.'s zusammenzustellen haben; wir versparen sie daher auf die Betrachtung der einzelnen Schriften E.'s. Jedenfalls dürfen wir aber annehmen, dass E. in diesem Streit nicht ganz theilnahmlos blieb. —

Viel wichtiger, weil historisch sicherer und durch die uns erhaltene Schrift E.'s de divina praedestinatione aufgeklärter ist uns sein Auftreten im *Gottschalkischen Prädestinationsstreit.* Wie zur Uebersetzung des Dionys, so wurde E. auch zur Abfassung seiner Schrift über die Prädestination aufgefordert. Wir beschränken uns hierüber auf das Nöthigste.

---

[1]) S. die Stellen bei *Neander*, K.G. IV. 472 und unten bei der Darstellung der Schriften E.'s.

[2]) cap. I. §. 3. bei *Floss* S. 140 ff. Cfr. *Helfferich* S. 201. — Vergl. auch Floss, prooem. S. XXI. — Vergl. auch E.'s Verse de paschate S. 1226 ff.

[3]) *Hincmar*, de praedest. c. 31: „— quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus." T. I. opp. S. 232.

Gottschalk, Mönch zu Fulda, später zu Orbais, hatte die augustinische Prädestinationslehre, die das Verhalten Gottes zu den Verlorengehenden mehr als ein blos negatives, ein der Verdammniss Ueberlassen, zu bezeichnen liebte, auf die Spitze treibend eine gemina praedestinatio, der Erwählten zur Seligkeit, der Verworfenen zur Verdammniss, nicht aber zur Sünde behauptet[1]). *Rabanus Maurus*, Erzbischof von Mainz, liess seine Lehre i. J. 848 auf einer Synode daselbst verdammen. Im folgenden Jahr wurde Gottschalk auch von dem Concil zu Chiersy unter Leitung *Hincmar's*, zu dessen Erzdiöcese Rheims das Kloster Orbais gehörte, verdammt, öffentlich gepeitscht und in die härteste Haft verwiesen. Diese grausame Behandlung erregte bei Vielen Theilnahme für Gottschalk, und bald traten angesehene Theologen und Kirchenfürsten als Vertheidiger seiner Lehre, beziehungsweise der augustinischen auf, wie *Prudentius*, Bischof von Troies, *Ratramnus*, *Servatus, Lupus*, Abt von Ferrières, *Remigius*, Erzbischof von Lyon, indem sie eine zweifache Prädestination behaupteten, aber die Prädestination der Bösen als durch das göttliche Vorherwissen bedingt setzten[1]). Hincmar, der sich hiedurch angegriffen glaubte, trat nun nicht nur selbst in Schriften gegen die neue Prädestinationslehre auf[3]), sondern forderte auch Erigena, den ebenso gelehrten als gewandten Dialektiker auf, seine Sache gegen Gottschalk zu vertreten, die um so miss-

[1]) S. Fragmenta professionis et libelli, utriusque per Gotteschalcum Rabano Archiep. in Placito Moguntino oblati ex *Hincmari* ep. de praed. c. V. Cfr. Mauguin, l. c. I, 6 ff.

[2]) Cfr. z. B. Ratramnus, de praed. Dei (bei Mauguin l. c. I, 94 ff.): „quemadmodum aeterna fuit illorum scelerum scientia: ita et definita in secretis coelestibus poenae scientia; et sicut praescientia veritatis non eos impulit ad nequitiam, ita nec praedestinatio coëgit ad poenam."

[3]) Damals schrieb er aber noch nicht sein lib. de praedest. Cfr. *Sirmond*, oper. var. t. II. p. 1295 ff. *Mauguin*, hist. et chron. dissert. c. XII.: „ut igitur vidit Hincmarus conatus suos erga Gottschalcum inutiles, — opusculum emisit ad reclusos et simplices in sua parochia consistentes, — in quo de sola reproborum praedestinatione actum fuisse verisimile est."

licher zu werden drohte, als Papst Leo IV. sich bereits für Remigius entschieden hatte. —

Erigena unterzog sich bereitwillig dieser Aufforderung, ohne Zweifel nicht so sehr aus Freundschaft gegen den herrschsüchtigen Hincmar, als weil er sogleich erkannte, dass dieser Auftrag ihm eine erwünschte Gelegenheit biete, eine der Hauptgrundlagen seines Systems, nemlich seine negative Ansicht vom Bösen, dabei geltend zu machen. So schrieb er denn sein Buch de divina praedestinatione, und zwar nach allgemeiner Annahme *im J.* 851 [1]); es muss jedenfalls zwischen die erste und die zweite Synode zu Chiersy 849 und 853 fallen, da letztere das Buch des E. bereits erwähnt, welchem das Verdienst nicht wohl abzusprechen ist, dass es durch seine scharfe Auffassung der Gottschalkischen Lehre zur Aufhellung dieses Streites, in welchem sich die Ansichten öfters nicht ganz klar gegenüberstehen, viel beiträgt. —

E. musste sich geehrt fühlen, dass der gewaltige Hincmar zu ihm seine Zuflucht nahm, und er drückt seine Freude darüber in dem dem Buche vorangehenden Briefe an Hincmar und Pardulus, Bischof von Laon, aus [2]), denen er das Buch übersandte. Bescheiden bittet er sie, das Wahre in diesem Buch der katholischen Kirche zuzuschreiben, und das Falsche ihm als Menschen zu verzeihen; zuletzt verwahrt er sich dagegen, dass wenn er in seinem Buch von einer aequalitas divinae praescientiae atque praedestinationis rede, ihm dies anders ausgelegt werde, als von der Einheit der göttlichen Substanz, in welcher jene Eines seien [3]). — In dem 19 Ca-

---

[1]) *Mauguin* l. c. S. 142 ff. *Natalis Alexander*, hist. eccl. saec. IX—X., diss. V. §. 6. Hist. littér. de la France t. V, p. 422 ff. *Neander*, K.G. B. IV. S. 440. Woher hat Neander die Notiz geschöpft, dass Carl der Kahle den E. zur Theilnahme am Streit aufforderte? Von Ratramnus ist dies bekannt, von E. nicht. —

[2]) S. *Mauguin* I, 109 ff.: „fari non possum, quantas qualesque gratiarum actiones vobis rependere debeam in eo, quod vestrae dilectionis copiosissima sublimitas me tanquam aliquid valentem in defendenda omnium nostrum salute — non est dedignata, cooperatorem eligere."

[3]) S. Mauguin l. c. S. 110.

pitel enthaltenden Buche, in welchem er von dem Vorwurf nicht freizusprechen ist, dass er von der Häresie seines Gegners öfters ein gehässiges Bild entwirft, verräth E. gleich durch cap. I., worin er das Princip aller philosophischen Untersuchungen aufzustellen sucht und sagt, dass jede Frage durch vier geistige Operationen, nemlich durch Division, Definition, Demonstration und Analysis zu lösen sei [1]), die dialektische Grundlage seines Buchs, obwohl er auch Beweise aus der Schrift und den Vätern durchaus nicht verschmäht [2]). Ausgehend von der Einfachheit und Gegensatzlosigkeit des göttlichen Wesens, sowie von dem eine unbedingte Nothwendigkeit ausschliessenden freien Willen des Menschen und der freien Gnade Gottes verwirft er die doppelte Prädestination Gottschalks als Häresе und behauptet eine una vera solaque praedestinatio Dei, nemlich in his, quos Deus elegit ad aeternam beatitudinem possidendam; in Bezug auf die Bösen aber gebe es keine Prädestination, ja nicht einmal eine Präscienz Gottes, weil das Böse überhaupt ein nihil sei; rede die Schrift oder die Väter von einer auf das Böse gerichteten Präscienz Gottes, so sei dies uneigentliche Ausdrucksweise. Wie aber nicht in Beziehung auf das Böse an sich, so kann es auch keine Präscienz und Prädestination Gottes in Beziehung auf die Strafe der Bösen geben, die in nichts besteht, als in der Einordnung in das Ganze, in der Umschränkung mit nothwendigen Gesetzen [3]). — Es schlägt also dem E., obwohl er sich nicht ohne Grund für seine Lehre vom Bösen auf Stellen bei Augustin berufen kann, der augustinische absolute Particularismus der Gnade in den absoluten Universalismus derselben um. Die nähere Darlegung hievon versparen wir aber auf die Lehre Erigena's. —

Dass diese, von E. entwickelte Prädestinationslehre nicht die orthodoxe sein könne, erkannte man bald; und zu spät mochte Hincmar es bereuen, einen Philosophen von solchen

---

[1]) Ibid. S. 111—113.

[2]) Z. B. cap. XI ff. ib. S. 153—165.

[3]) Cfr. de praedest. c. II. IV. X, 1. XI, 3. X, 3 ff. XVIII, 7. V, 3. X, 4. XV, 9. 8. XVI, 1. XVII, 1—2. XVIII, 9—10. —

Ansichten zum Vertheidiger seiner Sache gewählt zu haben. Die Streitschriften gegen E. liessen nicht lange auf sich warten. Zuerst zog Erzbischof *Venilo* von Sens 19 Sätze aus E.'s Buch aus und erklärte sie für häretisch [1]). Durch diese wurde Bischof ***Prudentius*** von Troies zu einer ausführlichen Widerlegung veranlasst in seiner Schrift »de praedest. contra Joannem Scotum« [2]). Er geht darin der Lehre des E. Schritt für Schritt nach, indem er aus dessen Buch immer zuerst einige Sätze wörtlich anführt, und dann die »correctio« darauf folgen lässt, in der er nicht sowohl durch dogmatische Beweisführung, als durch einfache Anführung von Zeugnissen der Schrift und der Väter (besonders des Gregor d. Gr., Hieronymus, Fulgentius und Augustin) sie zu widerlegen sucht. Hatte E. behauptet, dass Präscienz und Prädestination, Wissen und Wirken in Gott mit seinem schaffenden Willen und Wesen überhaupt zusammenfallen, so hält ihm Prud. entgegen, Gottes Wirken könne nicht eins sein mit seinem Wesen, weil sonst vieles, mit der Heiligkeit Gottes Unvereinbare, das sich als Wirkung des Willens Gottes in der Welt darstelle, eins wäre mit seinem Wesen [3]); Präscienz und Prädestination können nur beziehungsweise von Gott ausgesagt werden, indem dadurch nur ein Verhältniss Gottes nach aussen bezeichnet werde, nicht aber eine Eigenschaft, die mit Gottes Wesen eins sei [4]). Doch will Prudentius, der früher dem E. näher

---

[1]) S. bei *Mauguin* I, 194 die Vorrede des Prudentius: „Guehiloni Prudentius salutem. — Misisti mihi quandam scedulam decem et novem capitula continentem ex libro cujusdam Scoti selecta a nostro se divertentia etc.“

[2]) Bei *Mauguin* l. c. I, 193 ff.

[3]) Prudentius, de praed. cap. II. S. 218: „si secundum te operatio est in Deo sicut ejus essentia atque voluntas, necessario sequitur, ut caetera, quae a Dei voluntate prodire non dubitantur, velut Dei essentia praedicantur, — verbi gratia interfectio, occisio, seductio, deceptio, morbi, pestilentiae etc., quae in divinis eloquiis indita prudentium nullus ignorat.“ —

[4]) Ibid. cap, XV. S. 404: „unius quoque, ut desipis, ejusdemque divinae videlicet naturae non sunt, quia nulla auctoritate Dei natura praescientia vel praedestinatio nuncupatur, praesertim cum sint relativa, quorum non est, demonstrare substantias etc.“

befreundet war [1]), ihn noch nicht verdammen (während E. in seinem Buch, epilog. III. gesagt hatte: »anathematizo eos, qui dicunt duas praedestinationes esse«); er bittet ihn nur, zum reinen christlichen Glauben zurückzukehren [2]). — Bedeutender ist die bald darauf von *Florus*, Diaconus zu Lyon, und der Kirche von Lyon überhaupt ausgegangene Schrift gegen E.: »Flori magistri et ecclesiae Lugdunensis liber adversus Joannis Scoti erroneas definitiones« [3]). Auch Florus, obwohl er zugibt, dass bei Gott, wie seine Weisheit, so auch sein Wissen eins sei mit seinem Wesen, hält die Behauptung, dass Gottes Präscienz und noch mehr die, dass seine Prädestination mit seinem Wesen eins sein solle, für gefährlich [4]), und dass das Uebel und das Böse nichts und daher kein Gegenstand des göttlichen Wissens sei, verwirft er mit Indignation als eine gotteslästerliche Behauptung [5]), die praktisch schädlich sei, weil sie zur Verkleinerung der Sünde führe [6]).

[1]) S. oben S. 36.

[2]) epilog. S. 561: „proinde nondum in te severitatem anathematis jaculor, quoniam — totis cordis affectibus rogo, ut respectu supernae gratiae resipiscas, et quid Christiana puritas sentiat — humilis apprehendas etc."

[3]) Bei Mauguin l. c. I, 585 ff.

[4]) Doch scheint er in dieser Hinsicht auch wieder zu schwanken, cfr. cap. II. S. 591: „utrum vero, sicut dicitur, Deus substantialiter dici possit praescientia, judicet secundum rationem et regulam fidei qui potest, nobis tamen videtur, quod non ita possit dici de illo nisi vel mendaciter vel nimis inusitate, non est aliud illi esse et aliud praescire." Vergl. auch *Neander*, K.Gesch. IV. 449.

[5]) Ib. cap. X, S. 642: cur tam in auditam et impiam blasphemiam iste impius proferre ausus est, contra totius sanctae Ecclesiae fidem, contra Scripturarum coelestium veritatem, contra omnipotentem Dei majestatem ore sacrilegio et verbis impiis obstrependo?"

[6]) Ib. cap. XV. S. 671: „Iste ergo, qui tam assidue dicit et repetit peccata nihil esse, quid aliud conatur agere diabolo instigante, nisi ut ea quasi leviget in cordibus auditorum, ut non doleant, non agnoscant, quanto malo teneantur." Bemerkenswerth ist auch, dass Florus gegen E.'s Gebrauch von den weltlichen Wissenschaften geltend macht, dass alles nach der Regel der h. Schrift geprüft werden müsse, zu deren Verständniss und Anwendung freilich das Studium des Buch-

Im weiteren Verlauf der Prädestinationsstreitigkeiten wird der Lehre des E. nur auf den Concilien zu Valence und zu Langres gedacht. Nachdem nemlich die zweite Synode zu

---

stabens nicht genüge, sondern eine innere Erleuchtung erforderlich sei, cap. XVIII.; s. *Neander* S. 450.

Anmerkung. Zur Charakterisirung E.'s und jener Zeit überhaupt ist es wohl nicht uninteressant, die derbe, persönlich verletzende Sprachweise, die in diesen Streitschriften geführt wird, an einigen Beispielen kennen zu lernen. *Erigena* redet den Gottschalk immer „haeretice" an und wirft seiner Lehre Blasphemie vor, z. B. cap. III, 4: „sed quia, haeretice, jam de tua prima congressione, qua duas praedestinationes et asserere mendose coepisti incautus, et defendere contumeliose sudasti superbus, et modica convictus auctoritate fugisti, et apertissima veritate prostratus occubuisti, occumbendo siluisti, silendo posteriora prioribus pejora excogitasti, ut in te impiorum convicium impleatur, quod scriptum est: et erit novissimus error pejor priore." — III. 5: „o quam vere de te dictum est: „de locusta egredietur bruchus, de blasphemia tua in praedestinationem egressa est blasphemia tua in caritatem, ita ut prioris peccati poena sit sequens peccatum," — ja sogar diabolische Inspiration cap. IV. 4: „haeresi, quam perversa Gotteschalci cogitatio inspirante diabolo addidit, respondendum: mira diabolica subtilitate ex duabus haeresibus manare non est dubium." Cfr. die seiner praefatio angehängten Verse, worin er die Gottschalkianer eine „secta diabolici dogmatis" nennt; — schliesslich (epilog. III.) anathematisirt er Gottschalk's Lehre als „monstrosum, venenosum, mortiferum dogma." — Dass für diese heftige Sprache auch E. hart mitgenommen wurde, ist nicht zu verwundern. So fängt *Prudentius* trotz des versöhnlichen Schlusses (s. oben) an, cap. I.: „Blasphemias tuas, Joannes, atque impudentias, quibus in Dei gratuitam gratiam justitiamque inflexibilem procax inveheris, percurso tuae perversitatis libro, quem sub nomine cujusdam Gotteschalci adversus omnes Catholicos effudisti, eo molestius accepi, quo te familiarius amplectebar, — quippe qui in tantum vesaniae proruperis, ut gravissimam S. scripturarum auctoritatem tuis pravis interpretationibus detorqueres etc." In der praefatio an Erzbischof Wenilo findet er im Buch des E. „Pelagianae venena perfidiae, Origenis amentiam, Collyrianorum haereticorum furiositatem." — cap. I. S. 201: „quare ad sophistica te deliramenta verteris? In promptu est, nimirum jactantiae studens, et non jam philosophus sed philocompos videri appetens, ea nobis ingerere delegisti, quae a nullo nostrum intelligi — posse crediderras: et dum studes placere hominibus, non formidasti Deo displicere. — Nec metuisti cum Achan auream regulam ex Hiericonthino anathemate contra inhibitum castris Dominicis inferre, jamjamque cum ipso sen-

Chiersy im J. 853 vier Artikel im Sinne Hincmar's festgestellt hatte, die mit der Lehre des E. wenigstens in so weit übereinstimmen, als in Art. I. una tantum Dei praedestinatio, nemlich der electi zum ewigen Leben gelehrt wird, obwohl Gott auch perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit [1]), setzte das im J. 855 gehaltene *Concil zu Valence* denselben 6 andere capitula entgegen, worin auch eine praedestinatio impiorum ad mortem gelehrt wird [2]). Dieses Concil verdammte in can. IV. neben jenen 4 Artikeln »et alia XIX. syllogismis ineptissime conclusa, et, licet jactetur, nulla saeculari literatura nitentia, in quibus *commentum diaboli* potius, quam argumentum aliquod fidei deprehenditur, und setzt hinzu, dass sie dies a pio auditu fidelium penitus explodit et interdicit, und novarum rerum introductores, ne districtius feriantur, castigandos esse censet« [3]). Dass hierunter die Schrift E.'s zu verstehen ist, obwohl dessen Name dabei nicht genannt ist, geht theils aus der Zahl XIX. (entsprechend der Capitelzahl E.'s) und der ganzen Charakterisirung dieser conclusa, theils aus can. VI. hervor, worin die »pultes Scotorum« als »puritati fidei nauseam inferentes — penitus respuuntur« [4]). Den canones dieser Synode schloss sich im J. 859 die *Synode*

tentiam divinae animadversionis, nisi citius poenitueris, merito subiturus." Cfr. c. III.: quis te barbarum — audiat oblatrantem, s. oben S. 26. XI. S. 350: „o ingenium venenis infectum, o sensum errorum tenebris incomparabiliter obscuratum, nunquam quippe etiam haereticorum quislibet ante te hunc nefarium intellectum admisit etc. — *Florus* sagt in der Vorrede: „Venerunt ad nos, i. e. ecclesiam Lugdunensem, cujusdam vaniloqui et garruli hominis scripta etc. — Sed quia talia garriens sive scribens alios — quasi magnum aliquid dicat, errores sui sequaces efficit — et admiratores suos inani verbositate et ventosa loquacitate perniciosissime occupat, ut ejus fantastica deliramenta sequantur, necessarium duximus, ut ejus insolentiae responderemus etc."

[1]) S. die Artikel bei *Mauguin* l. c. t. I. pars II. S. 173 ff.

[2]) S. Mauguin l. c. S. 231 ff. can. III.: „fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem." Ebenso can. II. doppelte Präscienz.

[3]) Cfr. Mauguin l. c. S. 234.

[4]) Maug. I, 104, II, 18 sind jene XIX. capit. auf E. bezogen; vergl. auch can. IV. und VI. des concil. Lingonense S. 236.

*zu Langres* an, die in can. IV. und VI. die Verdammung des E. ähnlich ausspricht[1]). Papst Nicolaus soll die canones dieses Concils in demselben Jahre gebilligt haben[2]).

Dass E.'s Lage durch diese Vorgänge bei der Macht und dem Einfluss seiner immer zahlreicher werdenden Gegner mehr und mehr eine schwierige geworden sein muss, lässt sich denken. Doch ist nicht bekannt, dass er äusserlich verfolgt wurde; jedenfalls durfte er an Carl's Hof und in seiner Eigenschaft als Lehrer der Hofschule zunächst noch verbleiben, da der nach der Synode zu Langres geschriebene Brief des Nicolaus an Carl (s. o. S. 40) ihn noch als Lehrer an jener Schule voraussetzt. Da Carl auch der Aufforderung des Papstes in jenem Brief, den E. nach Rom zu senden, nicht Folge geleistet zu haben scheint[3]), so werden wir annehmen dürfen, dass E. überhaupt gegen seine Gegner von Carl beschützt wurde, obwohl E.'s Lehre keine Vertheidiger gefunden und überhaupt keine eigene Partei gebildet zu haben scheint, es wäre denn, dass man den Pluralis »Scotorum« in can. VI. jener beiden Synoden darauf beziehen dürfte. Erst spätere Schriftsteller scheinen sich des E. wieder angenommen zu haben[4]).

Fragen wir noch, ehe wir zur Betrachtung der letzten

---

1) Synodi Lingonensis can. IV.: „porro capitula numero XIX. syllogismis ineptissime ac mendacissime a quodam Scoto conclusa, ubi non argumentum fidei, sed potius commentum perfidiae paret, nulla omnino philosophiae arte, ut arroganter a quibusdam jactatur, constructum, sed inani fallacia et deceptione imperitissime confusum a pio auditu fidelium penitus explodimus etc. Can. VI. ganz wie bei can. VI. des concil. Valent. III.: „ineptas quaestiunculas et aniles paene fabulas Scotorumque pultes, puritati fidei nauseam inferentes — penitus respuimus etc."

2) Cfr. Prudentius in Annal. ap. Hincmar. epist. XXIV. ad Egilonem; Annal. *Bertincani* ad annum 859: „Nicolaus — de veritate geminae praedestinationis — fideliter confirmat et Catholice decernit etc." s. Maug. II, 20. *Mabillon*, Annal. l. XXXV. 58 lässt die Sache zweifelhaft, wohl mit Rücksicht auf die spätere kathol. Lehre.

3) Cfr. *Staudenmaier* l. c. S. 167. Nicolaus und seine Nachfolger scheinen auch nicht weiter in den König gedrungen zu haben.

4) So *Matthäus von Westmünster*, der in „Flores historiarum," Frankf. 1601. p. 172. sogar den Florus beschuldigt, E.'s Lehre verfälscht zu haben, um sie desto besser widerlegen zu können.

Lebensumstände des Erigena weiter gehen, was von der Abfassung der übrigen Schriften Erigena's, die in seinen Aufenthalt in Frankreich fallen müssen, bekannt ist, so lässt sich hierüber nichts Bestimmtes ermitteln. Namentlich ist über die Zeit, wenn E. sein Hauptwerk: „*de divisione naturae* l. V.," in welchem er sein ganzes speculatives System entwickelt, begann oder vollendete, nichts bekannt. Zu früh werden wir die Abfassung dieses Werkes aus inneren Gründen nicht ansetzen dürfen; es setzt eine eingehende Beschäftigung mit den Schriften des »Dionys« und Maximus, mithin wohl auch die völlige oder doch theilweise Vollendung der Uebersetzung und Commentirung dieser Schriften voraus; ebenso muss das Buch de praedest. diesem Werk vorangegangen sein, weil sich die in de praed. entwickelten Lehren zum Theil viel umfassender und tiefer in de divis. nat. begründet finden. Ob Nicolaus in seinem mehrfach erwähnten Briefe mit »olim non sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur« (s. ob. S. 27) auch die in de div. nat. oder bloss die in de praed. sich findenden Irrthümer E.'s gemeint habe, ist zweifelhaft. Nach Wilhelm von Malmesbury soll sich die Stelle auf die in de div. nat. entwickelten Lehren beziehen [1], und E. überhaupt um dieses Werkes willen in den Ruf der Ketzerei gekommen sein [2]; dann müsste es also vor 859 oder 865 (s. oben S. 27) vollendet gewesen sein. Ohne Zweifel erweckte E.'s Buch de praed. zuerst Misstrauen gegen seine Lehre, und nachher wurde dies noch verstärkt durch die Veröffentlichung seines Werkes

---

[1]) Cfr. lib. V. de pontific. *Gale*, Test. S. 2: „sunt revera in libro peri physion perplurima, quae nisi diligenter discutiantur, a fide Catholicorum abhorrentia videantur. Hujus opinionis particeps fuisse cognoscitur Nicolaus Papa, qui ait in epist. ad Carolum etc.

[2]) Ibid.: „composuit etiam librum peri physion merismu — propter perplexitatem quarundam quaestionum solvendam bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit. *Quare et haereticus putatus est*; aber er scheint hier de div. nat. mit de praed. zu verwechseln, da er fortfährt: scripsitque contra eum quidam Florus, der, wie bekannt, nur gegen de praed. schrieb. — Cfr. *Vincent. Bellovac.* specul. histor. l. XXV, c. 42.

de div. nat.[1]). Von den übrigen dem E. zugeschriebenen, fast durchaus verloren gegangenen Schriften, die wir unten aufzählen werden, über deren Abfassung so wenig etwas bekannt ist als über das spätere Verhältniss Carls des Kahlen zu E., ist nur seine noch erhaltene *Uebersetzung der Scholien des Maximus* in Gregorium Theologum[2]) zu erwähnen, die er wohl bald nach oder in Verbindung mit der Uebersetzung der Dionysischen Schriften und jedenfalls in Frankreich[3]) vollendete, da er in den Schriften des Maximus zugleich die Erklärung der dunklen Stellen des Dionys fand[4]).

### c. Ueber Erigena's Lebensende.

Die Controverse in der Frage nach dem Lebensende des E. besteht darin, dass nach den einen E. von Alfred dem

[1]) Vielleicht dürfte man auch die im can. VI. der 2 obigen Synoden *neben den XIX. capitula* verdammten „ineptas quaestiunculas et aniles paene fabulas und pultes Scotorum" auf E's Schrift de div. nat. beziehen, da im Munde von weniger dialektisch gebildeten, speculativen Fragen nicht leicht folgen könnenden Köpfen die Bezeichnung jener Schrift als pultes trefflich passt, da „aniles fabulae" auf E.'s Anlehnung an die griechischen Philosophen und Väter und an Dionys, oder auf seine allegorische Schriftauslegung gehen und „quaestiunculae" auch mit Bezug auf die dialogische Form dieser Schrift gesagt sein könnte. Dann wäre das Werk vor dem J. 855 vollendet gewesen und also bald nach de praedest. entstanden; auf die Zeit zwischen 853 und 865 weist uns auch der Umstand, dass das Werk einem Wulfadus gewidmet worden sein soll, der von 853—865 mit E. zusammen lebte; s. unten bei Schriften: a. β.)

[2]) Von *Gale* edirt im appendix der Oxforder Ausg. von de divis. nat. 1681.

[3]) Denn sie ist „regi Carolo" gewidmet, cfr. den der Uebersetzung vorausgehenden Brief an denselben.

[4]) E. sagt in diesem Brief: „fortassis autem non tam densas subierim caligines, nisi viderem Maximum saepissime in processu sui operis obscurissimas Sanctissimi Theologi Dionysii Areopagitae sententias, cujus symbolicos theologicosque sensus nuper vobis similiter jubentibus transtuli, introduxisse, mirabilique modo dilucidasse, intantum ut nullo modo dubitarem, divinam clementiam — hoc disposuisse, ut ea, quae nobis maxime obstrusa in Dionysii libris aut vix pervia sensusque nostros fugere videbantur, aperiret, sapientissimo praefato Maximo lucidissime explanante." —

Grossen nach England gerufen, als Lehrer in Oxford und später als Abt von Malmesbury angestellt worden und dort gestorben, nach den andern in Frankreich geblieben sein und auch daselbst sein Ende gefunden haben soll. Wir können hiebei nur die Gründe, auf die sich beide Ansichten stützen, gegen einander abwägen, und werden der ersteren den Vorzug der Wahrscheinlichkeit geben müssen; mit Gewissheit wird die Frage nicht entschieden werden können, so lange nicht englische Gelehrte durch genauere Nachforschungen an Ort und Stelle mehr Licht über die Sache werden verbreitet haben.

Dass der Ruf der Ketzerei, den sich E. zugezogen hatte, die Angriffe und Verdammungen, die seine Lehre erfuhr, die Citation durch den Papst, der Mangel an gleichgesinnten Freunden es dem E., vollends nach dem Tode seines königlichen Gönners im J. 877, sehr wünschenswerth machen musste, seinen bisherigen Wirkungskreis mit einem andern zu vertauschen, macht seine Rückkehr nach England an sich wahrscheinlich. Dazu kommt, dass *Alfred der Grosse*, nachdem er die Dänen überwunden und den Frieden im Lande wieder hergestellt hatte im J. 878, zur Neubelebung wissenschaftlicher Studien, besonders zur Gründung oder doch zur Wiederherstellung der Oxforder Schule Gelehrte aus Frankreich rief [1]), und dass sich dabei seine Blicke leicht auch auf E. lenken konnten bei dem grossen Ruf seiner Gelehrsamkeit [2]). Auch konnte Alfred, von den Angriffen hörend, die E's Lehre widerfuhren, bei ihm eine um so grössere Geneigtheit, Frankreich zu verlassen, voraussetzen. Endlich spricht zum voraus hiefür, dass vom Tode E's. in Frankreich nicht das Geringste im Mittelalter bekannt war, so dass man annehmen müsste, E. sei in den letzten Jahren seines Lebens spurlos verschwun-

---

[1]) So wurde nach Wilh. v. Malmesb. *Grimbald* mit mehreren Gelehrten aus Frankreich gerufen „ut litteraturae studium, in Anglia sopitum et paene emortuum sua suscitaret industria," de regibus Angliae l. II. c. 4.

[2]) Alfred sah selbst in seiner Jugend den E. an Carls Hof, s. *Staudenmaier* S. 128.

den und unbeachtet gestorben, wenn sein Ende in Frankreich zu suchen wäre, was bei einem Manne, auf welchen die Blicke seiner Zeitgenossen so sehr gerichtet waren, von dessen Lehre mehrere Synoden und der Papst selbst Notiz nahmen, nicht sehr wahrscheinlich ist.

Hiezu kommt positiv, dass seit *Ingulf* († 1108) alle Geschichtschreiber des Mittelalters einig sind, dass E. nach England zurückkehrte. Ingulf scheint aber in seiner Angabe, dass E. ein Altsachse gewesen und als Abt von Athelney gestorben sei, ungenau gewesen zu sein [1]), und von einem andern Johannes dies auf unsern E. übertragen zu haben. Unter den Gelehrten nemlich, die Alfred um sich sammelte, einem Plegmond, Asser, *Grimbald* u. a., wird auch ein Johannes genannt, der gleichfalls über das Meer hergerufen worden, aber ein Altsachse, und Priester und Mönch gewesen und als Abt von Athelney gestorben sein soll, indem er um seiner strengen Klosterzucht willen auf Anstiften eines Priesters und eines Diakons durch Meuchelmörder in der Kirche getödtet wurde [2]). Da dieses Ende dem von E. erzählten ganz ähnlich ist, so lag es nahe, zu vermuthen, unser Johannes, d. h. E., sei mit jenem Johannes verwechselt worden, und daraus sei die ganze Erzählung von der Berufung E's durch Alfred entstanden, was die Vertreter jener zweiten Ansicht von E's Tod geltend machen. Es ist nun ohne Zweifel richtig, dass Abt Johannes von Athelney schon um der Bezeichnung als Altsachsen willen nicht unser E. gewesen sein kann, indem, wenn auch die Heimath E's in England zu suchen wäre, doch das germanische Altsachsen von dem durch die Sachsen eroberten An-

---

[1]) *Ingulf*, „historia abbatiae Croylandensis“ London 1596; „similiter de veteri Saxonia Johannem cognomento Scottum, acerrimi ingenii philosophum ad se alliciens, Adelingiae monasterii sui constituit Praelatum. Ambo (Grimbald u. Joh.) isti doctores, sacerdotes gradu, professione monachi sanctissimi erant.“

[2]) *Asser*, hist. de reb. gest. Aelfredi reg. London 1574: „primitus Joannem presbyterum et monachum, scilicet Ealdsaxonum genere abbatem constituit.“ Cfr. *Mabillon*, Annal. Bened. III. 299. Näheres s. b. *Staudenmaier*, l. c. S. 117 ff., dessen sorgfältige Untersuchung wir hiebei benützten.

gelsachsen oder Ostsachsen genau unterschieden worden zu sein scheint[1]; jener Abt war also ein Deutscher, während unser Scotus jedenfalls ein auf den Inseln Geborner war. Allein damit ist noch nicht erwiesen, dass unser Johannes gar nicht nach England zurückkehrte; vielmehr scheinen unter Alfred zwei Johannes gewirkt zu haben, der Altsachse und Scotus Erigena; denn die annales Hidenses berichten, dass neben einem Mönch Johannes von Menevia noch Johannes, der College Grimbalds, in Oxford gelehrt habe[2]; unter Letzterem ist wohl E. zu verstehen; denn daraus, dass der Abt von Athelney früher auch mit Grimbald aus Frankreich gerufen wurde, was aber nicht sicher ist, folgt noch nicht, dass er auch Grimbalds collega war; viel eher passt dies auf E., der als hervorragender Gelehrter sich an den gleichfalls durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten Grimbald näher angeschlossen haben mag. Und so kann Ingulf in der Angabe, dass E. von Alfred berufen wurde, und darin, dass er ihn neben Grimbald nennt, vollkommen Recht haben, Unrecht aber darin, dass er ihn einen Altsachsen nennt und als Abt zu Athelney sterben lässt. Nach dem Zeugniss der übrigen Geschichtschreiber ***starb nemlich E. als Abt von Malmesbury,*** nicht von Athelney.

Nach ***Simeon von Durham*** († um 1130) folgte E., »quem propter infamiam taeduit Franciae,« einer ehrenvollen Einladung Alfreds, lehrte zu Malmesbury, wurde aber nach einigen Jahren von seinen Schülern in der Kirche des h. Laurentius ermordet[3]. Ganz übereinstimmend damit sind die Angaben des ***Wilhelm von Malmesbury,*** seines Zeitgenossen, der an ver-

---

[1]) S. die Belege bei *Staudenmaier* S. 122.

[2]) Annal. Hidens. s. *Gale,* Test. S. 1: „anno Dom. 886 incoepta est universitas Oxoniae, in Theologia legentibus S. Veoto — et Grimbaldo — in Grammatica vero et Rhetorica Asserio monacho, in Dialectica vero et Musica et Arithmetica Joanne Monacho Menevensis Ecclesiae, in Geometria et Astronomia docente Joanne Monacho et collega S. Grimbali." Ebenso die Annalen des Klosters von Winchesters, die den collega Grimbaldi einen vir acutissimi ingenii nennen; und *Harpsfeld* u. *Leland* s. Staud. S. 144.

[3]) „De regibus Anglorum et Danorum;" s. Staudenmaier S. 138.

schiedenen Orten stets auf dieselbe Weise[1]) und oft beinahe wörtlich mit Durham übereinstimmend[2]) das Ende des E. genau erzählt, nemlich dass er nach einigen Jahren von einigen seiner Schüler mit Griffeln in der Laurentiuskirche erstochen worden und eines schmerzhaften Todes gestorben sei. Himmlisch mildes Licht soll einige Nächte hindurch auf seinem Grabe geglänzt haben, und er deshalb von den Mönchen in der grösseren Kirche auf der linken Seite des Altars begraben worden sein[3]). Wilhelm gibt noch weiter die Grabschrift des E. an, worin er Sanctus Sophista und ein Märtyrer genannt wird:

„Conditur hoc tumulo sanctus Sophista Joannes,
Qui ditatus erat jam vivens dogmate miro,
Martyrio tandem Christi conscendere regnum,
Quo meruit, regnant cuncti per secula sancti“[4]).

---

[1]) In seiner „Gesch. der engl. Könige,“ in einem Brief an einen Freund Petrus und in seiner Gesch. der englischen Bischöfe, s. Gale, Test. 2 sqq.

[2]) Daher liegt die Vermuthung nahe, beide haben dieselbe Quelle benützt; vielleicht die von beiden citirten scripta Regis. (cfr. Willielm. l. V. de pontific. Gale, Test. 2. „ut ex scriptis Regis intellexi; Simeon v. Durh.: „ut ex scriptis Regis intelligitur.“).

[3]) l. V. de pontific. bei Gale, Test. 2: „propter hanc ergo infamiam, credo, taeduit eum Franciae, venitque ad Regem Aelfredum, cujus munificentia illectus, et magisterio ejus, ut ex scriptis Regis intellexi — sublimis Melduni (in epist. ad Petrum: Malmesburiae) resedit, ubi post aliquot annos a pueris, quos docebat, graphiis perforatus, animam exuit tormento gravi et acerbo, ut dum iniquitas valida et manus infirma saepe frustraretur et saepe impeteret, amaram mortem obiret. Jacuit aliquamdiu in honorabili sepultura in beati Laurentii ecclesia, quae fuerat infandae caedis conscia; sed ubi divinus favor multis noctibus super eum lucem indulsit igneam, admoniti Monachi eum in majorem ecclesiam transtulerunt, et ad sinistram altaris ponentes his martyrium ejus versibus praedicaverunt: Conditur etc.“ — Wörtlich stimmt damit überein *Sim. v. Durham* in recapitul. ad annum Christi 882; ferner *Vincentius Bellovacensis*, specul. histor. l. XXV, c. 42; *Bale*, illustr. maj. Brit. script. summarium 1548 S. 57 ff., sagt von E.: „pugionibus interimebatur anno Christi 884 inter legendum a quibusdam discipulis, fortassis non sine monachorum impulsu, quamvis eum inter ecclesiae martyres postea numeraverint.“ —

[4]) Bei Gale, Test. S. 2.

Oder wie in der epist. ad Petrum der letzte, den Mönchen in Malmesbury wenig Ehre machende Vers verbessert erscheint:

„Martyrio tandem meruit conscendere coelum,
Quo semper cuncti regnant per saecula Sancti.“ [1])

Hiebei liegt in dem Namen »Sophista« ein deutliches Zeichen, dass der zu Malmesbury sterbende Johannes unser E. war; denn weil er sich extremus sophiae studentium nannte (s. oben S. 26), wurde er auch von Andern Joannes Sophista und Joannes Sapiens genannt [2]). Wir sehen; dass die Erzählung vom Tode E's sich von der vom Tode des Abts zu Athelney noch weiter dadurch unterscheidet, dass dieser durch gedungene Mörder, E. aber durch die Hand seiner Schüler selbst sein Ende gefunden haben soll.

Diese Nachrichten über E's Ende werden noch weiter durch eine Reihe anderer bestätigt [3]), von denen einige das

---

[1]) l. c. S. 4.

[2]) Cfr. *Hist. littér.* de la France T. V. p. 419; catalogus S.S. in Anglia Sepult. *Oudini* Commentar. t. II. p. 241.

[3]) Ueber E's Abtswürde vergl. noch weiter Wilh. v. Malmesb. de gestis Pontific. V, Staudenmaier S. 141. — Der *catalogus S.S.* in Anglia *Sepult.* von Gotzelin bezeugt, dass E. in Malmesb. begraben liege: Maildunus — — et Johannes Sapiens requiescunt in Malmesburia. S. 28 oben sahen wir, dass nach *Leland* (itinerarium) ihm in der Abteikirche zu Malmesb. eine Statue mit der Inschrift errichtet wurde: Joannes Scotus, qui transtulit Dionysium e Graeco in Latinum. Das „Chronicon anonymum apud *Chesnium*“ tom. III. (s. Gale S. 1) berichtet: „rogatu Aelfredi Joannes Scotus rediit a Francia, ubi erat cum Carolo Calvo.“ — *Rogerus Wendover* in Chronico ad annum 883 sagt: anno 883 venit in Angliam magister Joannes Scotus, vir perspicacis ingenii. Dasselbe Jahr der Rückkehr E's gibt *Matthäus von Westmünster* an und nach ihm *Mauguin* l. c. I, 106: „eodem anno (883) venit in Anglliam Magister Joannes. *Giraldus Cambrensis* in Cambriae descriptio c. 3. erzählt von einem Asser, qui Joannem Erigenam audivit docentem. — Nach *Leslaeus* (episc. Rossensis) soll E. von Carl als Gesandter an Alfred geschickt worden sein: „de orig., mor. et reb. gest. Scotorum,“ Rom 1578 S. 188: „missus a Carolo III. in Angliam legatus ad Alfredum, optimo principi gratulaturus, quod post partam adversus Danos victoriam pacem cum Scotis ac Francis inierit, ob eximiam eruditionem ex legato Alfredo factus est hospes, regiisque liberis adhibitus praeceptor.“ Cfr. *Bale*, illustr. maj. Brit.

Jahr 883 als das der Rückkehr E's nach England bezeichnen[1]). Hienach hätten wir also anzunehmen, dass E. bald nach dem Tode Carls des Kahlen von Alfred gerufen wurde, zuerst als Lehrer in Oxford wirkte[2]) und später als Abt nach dem nicht sehr entfernten Kloster Malmesbury übersiedelte, welche Stelle ihm Alfred als Ruhesitz angewiesen haben mochte, wie Alfred auch andere verdiente Männer mit angesehenen kirchlichen Stellen belohnte.

Diese, das ganze Mittelalter hindurch unangefochtene und auch von Neueren[3]) wieder vertheidigte Annahme fand zuerst Widerspruch durch *Mabillon Natalis Alexander* und die Histoire littèraire de la France[4]), denen neuerdings Floss und der Verfasser der Schrift: »De vita et praeceptis Joannis Scoti«[5]) folgen. Nach *Mabillon*, hat E. den Papst Johann VIII. (872—882) nicht überlebt; in einigen Stellen sagt er, E. sei noch vor Carl d. Kahlen (also vor 877) gestorben, und zwar in Frankreich[6]). Hiebei legt er Gewicht darauf, dass E. nach

---

script. summarium p. 57 sqq.: „ab Alfredo rege tam sibi quam suis liberis adhibitus est praeceptor.“ Aber diese Nachricht muss schon darum ungenau sein, weil zu Lebzeiten Carls Alfred die Dänen noch nicht überwunden hatte und der Friede noch nicht hergestellt war. — Weitere Belege s. Staudenmaier S. 142 ff.

[1]) So Rogerus Wendover, Matthäus von Westmünster, Mauguin u. a.; s. die vorhergehende Anmerkung.

[2]) Ausser den S. 45 genannten Annales Hidenses vergl. die Annalen des Klosters von Winchesters: „anno Dominicae incarnationis 886 — incoepta est universitas Oxoniae, — primitus in ea regentibus S. Grimbaldo — — Joanne Monacho et collega Grimbaldi, viro acutissimi ingenii.“ s. Staudenmaier S. 142.

[3]) Ausser Staudenmaier z. B. von *J. B. Weiss*, Geschichte Alfreds des Grossen,“ Schaffhausen 1852: und von *Schlüter*, in seiner Ausg. von E's de divis. nat. p. V.

[4]) *Mabillon* (geb. 1632), Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti Paris 1668, 9 Bände T. VI. 508 ff. u. sonst. *Natalis Alexander* (geb. 1639) Hist. ecclesiast. saecul. IX. ed. Bingii l. XII. p. 479 ff. Hist. littér. de la France T. V. p. 418 ff.

[5]) *Floss*, prooem. seiner Ausg. von E's Werken p. XXIV. Commentat. de vita etc. I. cap. V.

[6]) *Mabillon*, Annal. Benedict III. 68: „denique abbas ille (Joannes)

seinen (nicht nach dem J. 875 verfassten) Gedichten nichts mehr veröffentlicht habe, was aber für seinen frühen Tod nichts beweist; zudem ist bekannt, dass mehrere Schriften E.'s verloren gingen; sodann leitet Mab. die Nachricht, dass E. in England starb, nur von der Verwechslung desselben mit dem Abt von Athelney ab, dessen Nichtidentität mit E. er zu erweisen bemüht ist[1]). Ihm folgt, aber ohne bessere Gründe beizubringen, *Natalis Alexander*, der in seiner leidenschaftlichen, den E. eine Pest nennenden und nur »Hass gegen ihn athmenden« Polemik zugleich zeigt, dass man bei dem Widerspruch dieser Geschichtschreiber gegen die obige Annahme mehr subjective als objective Gründe vermuthen darf, indem er sagt, E.'s Berufung durch Alfred müsse schon darum eine Fabel sein, weil Alfred einen von der Kirche Verdammten nicht als Lehrer an seiner Anstalt wünschen noch für gut finden konnte, sich selbst von ihm unterrichten zu lassen«[2]), als ob nicht damals verschiedene Synoden verschiedene »capitula« aufgestellt hätten (s. o. S. 39 ff.) und E.'s Verdammung nicht zunächst eine blos partielle, nemlich von der antihincmarischen Partei ausgehende gewesen wäre. Wie hätten sich sonst nachher Amalrich von Bena und David von Dinanto auf E. berufen können! Offenbar verräth sich hier, wie auch in dem Umstand, dass Mabillon ohne Zweifel in antijansenistischem Interesse es zweifelhaft hinstellt, ob Papst Nicolaus die Beschlüsse der Synode zu Langres gebilligt habe[3]), das Interesse, die Einheit und allgemeine Gültigkeit kirchlicher Beschlüsse um jeden Preis zu retten. Viel bedeutender als obige Gründe spricht aber für die Annahme, dass E. nicht nach England zurück-

ab Alfredo Rege in Angliam accitus est doctrinae causa: *non Joannes Scottus, qui in Francia videtur perseverasse.*"

[1]) Cfr. Staudenmaier S. 124 ff.

[2]) S. Staudenmaier S. 125.

[3]) S. oben S. 40 ff. Im Interesse von Natalis Alexander wäre es aber gewesen, jene lingonensischen Beschlüsse als vom Papst und somit von der Kirche überhaupt gebilligt anzunehmen, um mit desto grösserem Recht den E. als einen „von der Kirche" Verdammten bezeichnen zu können, wodurch sich freilich ein Widerspruch mit der späteren katholischen Kirchenlehre ergeben hätte.

kehrte, der Umstand, dass Bischof Asser, der Freund und Biograph Alfreds, der somit auch den E. persönlich gekannt haben müsste, wenn dieser nach England zu Alfred gekommen wäre, die Gelehrten, mit denen Alfred verkehrte, alle nennt, *den E. aber nicht erwähnt*[1]). Ohne Zweifel ist dies ein bedeutsames Argument gegen unsre erste Annahme, da Asser älter ist als alle Geschichtschreiber, die E's Rückkehr berichten. Allein ein argumentum ex silentio darf, wie bekannt, nie als stringenter Beweis angesehen werden, wo eine Reihe positiver Angaben entgegenstehen und darum ist es übertrieben, wenn der Verfasser der Schrift de vita et praec. J. Sc. E. sagt, dass dieses Eine Argument sogar »ad plures Malmesburienses atque Ingulfos refellendos« hinreiche[2]). Dazu kommt noch, dass man gar nicht bestimmt weiss, wie weit Asser selbst seine Geschichte schrieb und von wo an sie von einem Andern fortgesetzt wurde[3]); dass ferner in dem Werke Asser's schon sehr frühe, sei es durch die Eifersucht zwischen Oxford und Cambridge, sei es durch den Fehler eines Abschreibers, gewisse Erzählungen ausgelassen worden zu sein und also Verstümmlungen statt gefunden zu haben scheinen[4]); endlich scheinen in Asser's Bericht selbst die vielen Lobsprüche, die er wegen grosser Gelehrsamkeit und ungemeinen Scharfsinnes einem Johannes ertheilt, den er über Grimbald selbst erhebt, gar nicht auf den Abt von Athelney gehen zu können, weil dieser sich gar nicht bekannt machte als Gelehrten, sondern auf einen andern Joh. hinzuweisen[5]). Somit scheint auch der Beweis aus Asser die entgegenstehenden Zeugnisse nicht aufzuwägen, die noch ein viel grösseres argumentum ex silentio auf ihrer Seite haben, nemlich das, dass kein Geschichtschreiber des Mittelalters berichtet, E. sei in Frank-

---

[1]) Cfr. Hist. litt. de la France T. V. p. 419.

[2]) Cap. V. bei Floss S. 45.

[3]) S. Staudenmaier S. 134 das Nähere.

[4]) Vergl. die gegen Cambden einer- und gegen Parker andererseits erhobenen Beschuldigungen der Fälschung bei ihrer Herausgabe von Handschriften Asser's, bei Staudenmaier S. 131 ff.

[5]) S. Staudenmaier S. 144.

reich gestorben. Dazu beachte man, dass Ingulfs Bericht um so schwerer zu widerlegen ist, als er längere Zeit in Frankreich lebte (ungefähr vom J. 1065—1076) als Abt von Fontenelle, und hier, also an Ort und Stelle, es leicht hätte erfahren können, wenn E. in Frankreich gestorben wäre; während andrerseits seine Verwechslung des E. mit dem Abt von Athelney sich aus seinem Aufenthalt in Frankreich, also ferne von Malmesbury und Athelney, um so leichter erklären dürfte [1]).

Die übrigen Gründe, die neuerdings für die Mabillon'sche Ansicht geltend gemacht worden sind [2]), sind in der That un-

[1]) S. die Notiz über das Leben Ingulfs bei Staud. S. 135.

[2]) Der Verf. der Schrift de vita et praec. J. Sc. E. macht noch weiter geltend, Wilh. v. Malmesb. zeige verschiedene Unrichtigkeiten in seinem Berichte, z. B. scheine es nach ihm, als hätte E. „statim" nach Ankunft des päpstlichen Schreibens bei Carl (um 860 oder 865) Frankreich verlassen, während Wilh. zugleich sage, E. sei um das J. 880 zu Alfred gekommen. Da thut er aber Wilh. Unrecht; s. dessen Stelle oben S. 41 u. 46; es heisst nur: „quapropter et haereticus putatus est (wegen seiner Lehren in de divis. nat.); — hujus opinionis cognoscitur fuisse Nicolaus papa, qui ait in epistola — —. Propter hanc ergo infamiam, ut credo, taeduit eum Franciae venitque Angliam etc. (s. Gale S. 4.). Sagt denn hier Wilh., E. habe statim nach jenem Brief Frankreich verlassen?? Dass er beides nach einander berichtet, rührt doch offenbar nur daher, dass Wilh. überhaupt dort das ganze Leben E.'s in wenige Sätze zusammenfasst; er will aber nur sagen, dass E. für einen Häretiker gegolten habe, dass auch der Papst ihn misstrauisch ansah, und dass ihm propter hanc infamiam, d. h. weil er in schlechten Ruf kam, weil vielleicht seine Freunde sich von ihm zurückzogen und so seine Stellung allmälig eine schwierigere wurde, der Aufenthalt in Frankreich entleidet sei. Es war doch ganz natürlich, seine Rückkehr aus Frankreich mit den Angriffen gegen ihn in Verbindung zu bringen. — Ein weiterer Beweis für die Unzuverlässigkeit Wilhelms soll sein, dass er sage, Florus habe gegen sein Buch de div. nat. geschrieben. Wilh. sagt: composuit librum peri physion merismu — quare et haereticus putatus est, scripsitque contra eum quidam Florus. Er sagt also nicht direct, Florus habe gegen de div. nat., sondern nur, er habe gegen seine häretischen Ansichten geschrieben. Aber auch zugegeben, dass Wilh. glaubte, Florus, der ihm ohnehin nur allgemein als „quidam" bekannt war, habe gegen de div. nat. geschrieben, ist denn dieser Irrthum so gross? Finden sich

bedeutend, und stossen die frühere Ansicht um so weniger um, je weniger man sich Mühe gegeben hat, die eingehende und genaue Darlegung der Frage bei Staudenmaier, der der früheren Ansicht wieder gegen Mabillon zu ihrem Recht verhilft, zu widerlegen[1]). Dass der um das J. 875 geschriebene

denn nicht die häretischen Lehren, die E. in de praed. entwickelt, z. B. über den Begriff des Bösen, über die Höllenstrafen u. s. f. ganz ebenso, ja noch tiefer begründet in de div. nat.? War also der Widerspruch des Florus nicht auch gegen dieses, wenn gleich ohne Zweifel später erscheinende Werk gerichtet? Wilh. hat eben das Hauptwerk E.'s im Auge und sieht in ihm mit Recht die Hauptquelle seiner ketzerischen Ansichten, seines üblen Rufs und der gegen ihn erfolgten Angriffe. — Die genannte Schrift macht ferner für sich geltend, dass Ingulf den E. mit dem Altsachsen Joh. verwechselt habe; s. o. S. 44 ff. Dies ist richtig, aber schon das Prädicat „acerrimi ingenii philosophum," das er dem Joh. gibt, deutet darauf hin, dass er zunächst unsern E. im Auge hatte und von ihm sagen wollte, Alfred habe ihn berufen; ob er Abt von Malmesb. oder von Athelney wurde, darüber sich genauer zu instruiren, konnte dem Ingulf minder wichtig sein, wenn nur E.'s Berufung durch Alfred festgestellt war. Wie leicht war zudem die Verwechslung möglich, wenn er von dem ganz ähnlichen Tode eines Abts Joannes hörte, und vollends, wenn er sein Geschichtswerk in Frankreich geschrieben haben sollte, wo er keine Gelegenheit hatte, sich genauer zu unterrichten! — Endlich wenn der Verfasser jener Schrift (bei Floss S. 47) die Annal. Hidens. anführt, in denen neben dem Joannes, collega Grimbaldi, auch ein Joh. ecclesise Menevensis monachus" (s. o. S. 45) genannt ist, und meint, dieser könne Abt in Malmesb. geworden, und „weil nicht weit von Menevia Schotten wohnten," darum (!!) leicht Scotus genannt worden sein; — ferner wenn sie bemerkt, die Versicherung Wilhelms, ut ex scriptis regis intellexi, Joannes sublimis Malmesburiae resedit" bekümmere sie wenig (parum nos movet), weil Wilh. dort in den Schriften Alfred's „resedisse Malmesburiae Joannem" gelesen und selber ergänzt haben könne, dies sei E. gewesen, — so schaden solche mehr als ungewisse Hypothesen der Mabillon'schen Ansicht gewiss mehr, als sie ihr nützen. Auf letztere Weise kann in dem Bericht der Geschichtschreiber nach Belieben Alles gefunden oder nicht gefunden werden. Dass Joannes, der College Grimbalds, der Altsachse Joh. gewesen sei (a. a. O. S. 47), geht daraus noch nicht hervor, dass dieser mit Grimbald aus Frankreich gerufen wurde, wie wir S. 45 gesehen haben.

[1]) Noch weniger als die genannte Schrift beachtet Floss, prooem. S. XXIV, die Darlegung Staudenmaiers. Gegen die Ansicht von *Weiss*

Brief des Bibliothekars Anastasius von E. als von einem Gestorbenen zu reden scheine [1]) ist eine durchaus ungegründete Behauptung [2]). Der Vorwurf, dass Wilh. von Malmesbury sich in seinen Angaben zweifelhaft ausdrücke, ist theils unbegründet, theils fällt er in gleicher Weise auf den Urheber der andern Ansicht, Mabillon, zurück [3]). Man kann dem Wilh.

---

a. a. O., dass E. im J. 891 zu Malmesbury gestorben sei, macht er nur geltend, dass Weiss's Argumentation sich auf das Chronicon Thuanum und Petriburgense stütze, welche beide aus Wilh. v. Malm. die „fabula de graphiis puerorum" geschöpft haben sollen. Der Altsachse Joh. konnte allerdings nicht unser E. gewesen sein; folgt aber daraus schon, dass es nicht 2 Aebte Johannes gegeben habe, und dass alle Geschichtschreiber des Mittelalters, die hievon handeln, uns eine fabula berichten, wenn sie ähnlich dem Tode jenes vom gewaltsamen Tode eines Abts Johannes Scotus in Malmesbury erzählen?

[1]) Der Verfasser von de vit. et praec. J. Sc. E. (Floss S. 43) findet dies in den Worten des Briefs, wo Anastas. sich beklagt, dass E. allzuwörtlich übersetzt habe, und sagt: „quod eum non egisse ob aliam causam existimo, nisi quod, cum esset humilis spiritu, non praesumpsit, verbi proprietatem deserere."

[2]) Veranlassung konnte zu dieser Ansicht wohl nur das *esset* humilis geben. Allein, um von der mangelhaften consecutio temporum im lateinischen Kirchenstil zu schweigen, ist denn nicht jener Brief lange Zeit nach der Vollendung jener Uebersetzung geschrieben, nemlich 10 bis 16 J. nachher (s. o. S. 27)? Musste da Anastas. nicht sagen: E. *that* es, weil er zu bescheiden *war*, um vom Wortsinn abweichen zu wollen? — Andere Stellen des Briefs sprechen aber positiv gegen jene Ansicht z. B. „Joannem Scotigenam virum, quem auditu comperi per omnia sanctum;" hier scheint Anastas. sagen zu wollen, dass er von E. gehört habe, dass er einen durchaus heiligen Wandel führe, denn nur esse darf supplirt werden: wäre E. todt, so dürfte fuisse nicht wohl fehlen. Ueberhaupt würde in dem Briefe, wenn E.'s Tod vorausgesetzt wäre, eine Hinweisung darauf nicht fehlen; Anastasius, der darin den E. so sehr bewundert, hätte gewiss sein Bedauern über dessen Tod gelegentlich ausgedrückt.

[3]) Nach dem Verfasser jener Schrift soll Wilh. in libro de gestis reb. reg. Angl. „rem ut dubiam narrare," da er „creditur," „ut fertur," „quod sub ambiguo non dixerim" hinzusetze. Allein es fragt sich, ob er dies bei der Hauptsache, der Berufung E's durch Alfred, und nicht vielmehr bei einzelnen Nebenumständen hinzusetzt; Letzteres ist um so wahrscheinlicher, da Wilh. in l. V. de pontif. und im ep. ad Petr. die Sache durchaus nicht als dubia erzählt (s. o. S. 46

v. Malm. auch nicht vorwerfen, dass er, als blinder Lobredner E.'s, Misstrauen verdiene; denn er erkennt die Gefährlichkeit eines Theils seiner Lehren vollkommen an[1]).

Sind schon diese Gründe nicht stark genug, uns für die zweite Ansicht zu gewinnen, zumal da es scheint, dass wir eine *kirchliche Tendenz* als Quelle derselben vermuthen dürfen, so wird Letzteres dadurch noch bestätigt, dass es dem Mabillon, Natalis Alexander u. a. hauptsächlich um die Läugnung von E.'s Abtswürde zu thun gewesen zu sein scheint. Sie bestreiten nemlich nicht nur, dass er Mönch war, was, wie wir S. 26 sahen, allerdings zweifelhaft ist, sondern auch dass er Priester war[2]). Doch wagt Mabillon, der anfangs beides läugnet, nachher nur das Mönchsleben und die Abtswürde, nicht aber das Priesterthum E.'s. in Zweifel zu ziehen[3]). Wenn nun auch aus der Angabe des Prudentius (s. S. 26) hervorgeht, dass E. kein kirchliches Amt in Frankreich bekleidete, so bemerkt doch Staudenmaier mit Recht, dass es in jener Zeit »als eine kaum anzunehmende Ausnahme erscheinen müsste, wenn E., der sich doch zeitlebens mit der Theologie beschäftigte, der sogar Homilieen schrieb (s. bei Schriften), der selbst von Bischöfen zur Bekämpfung einer Häresie aufgefordert wurde, der auch kein weltliches Amt bekleidete und keinen Stand ergriff, welcher ihm die Annahme der Priesterweihe hätte unmöglich machen können, nicht Prie-

---

und Gale S. 2 u. 4). Wohl aber stellt *Mabillon* seine Ansicht als zweifelhaft hin, indem er sagt: in Francia *videtur* perseverasse und selbst gesteht, dass er über die Zeit des Todes E.'s nichts Gewisses wisse: si non fallor s. Staud. S. 125.

[1]) l. V. de Pontific.: „in quibusdam a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit; — sunt enim re vera in libro peri physion perplurima, quae, nisi diligentius discutiantur, a fide Catholicorum abhorrentia videantur;“ und in epist. ad Petr.: „— sub persona collocutoris vel sub pallio Graecorum occulebat, quae multorum aestimatione a fide catholica exorbitare videntur.“

[2]) *Nat. Alex.* hist. eccles. XII. 480. Hist. littér. de la France t. V. 418.

[3]) Annal. Benedict. III. 68. 242 ff.; dann 299: „quem neque monachum, *certe nec Abbatem* exstitisse constat.“

ster gewesen wäre. Die Frage muss zweifelhaft bleiben; doch wird man sich gewiss nicht leicht zu der Annahme verstehen können, dass Hincmar gegen Gottschalk zu einem Laien seine Zuflucht genommen habe. Natürlich mussten die französischen Kritiker, um E's Abtswürde in Abrede zu stellen, die Unsicherheit seines Priesterthums betonen; um ihm aber jene noch gewisser zu nehmen, scheinen sie »auf indirecte Weise zu der — übrigens anfangs noch schwankenden — Behauptung gekommen zu sein, E. sei wahrscheinlich in Frankreich gestorben[1]).

So kommen wir zu dem Resultat, dass die von der Schrift de vit. et praec. Sc. E. wieder so zuversichtlich[2]) geltend gemachte Ansicht, dass E. in Frankreich und zwar zwischen den Jahren 873 und 875[3]) gestorben sei, weil sie theils zu wenig objective, theils zu viele subjective Gründe für sich zu haben scheint, weitaus die geringere Wahrscheinlichkeit für sich hat, und halten es wo nicht für erwiesen, doch für sehr wahrscheinlich, dass E., der in den siebenziger Jahren jedenfalls[4]) noch bei Carl dem Kahlen war, einige Zeit nach dessen Tod, vielleicht im J. 883 (s. S. 48) nach England zurückkehrt, und dort einige Jahre später (891?)[5]) in Malmesbury ermordet wurde, wo ohnehin Jahrhunderte lang sein Grab gezeigt[6]), und sein Gedenktag als eines Märtyrers gefeiert worden su sein scheint (s. unten).

Die katholische Kirche, so viel ist gewiss, wird stets ein Interesse haben, nicht zuzugeben, dass Einer, dessen Lehre

---

[1]) So Staudenmaier S. 136.

[2]) Angesichts der genauen Beweisführung Staudenmaiers, deren Unrichtigkeit diese Schrift „paucis declarare potest," nennt sie die frühere Ansicht eine „res desperata" c. V, Floss S. 44.

[3]) A. a. O. c. V. ib. S. 43, wegen jenes Briefs von Anastasius.

[4]) Im Jahr 872 muss E. noch bei Carl gewesen sein, da er in diesem Jahr den König in einem Gedicht zu dem über die Normannen erfochtenen Sieg beglückwünschte; „cfr. de Christo crucifixo bei Floss S. 1221, vers 55 ff.; und *Mabillon,* Annal. XXXV, 93 ff.

[5]) So *Weiss,* s. o. S. 53 in der Anm.

[6]) *Gale,* Test. 10. „de sepulturae loco *inter omnes convenit.*" vgl. unten die Zeugnisse für die Feier von E.'s Todestag.

durch einige, nachher vom Papst approbirte, Concilienbeschlüsse verdammt wurde, in England hoch geehrt wurde und Jahrhunderte lang in gefeiertem Andenken blieb; eben darum muss man es aber auch uns verzeihen, wenn wir bei den älteren, wie bei den neueren katholischen Kritikern, deren Gründe wir so wenig stichhaltig finden mussten, ein kirchliches Interesse und darum bei Letzteren die Geneigtheit voraussetzen, der Mabillonischen Ansicht zum voraus zuzufallen und die — obwohl auch von katholischer Seite (Staudenmaier) ausgeführte Widerlegung derselben zu wenig zu beachten.

Endlich bleibt noch die Frage zu besprechen, ob E. einen Platz im römischen *Martyrologium* gehabt habe. Wilhelm von Malmesbury bezeugt, dass E. als Märtyrer verehrt wurde, und setzt ausdrücklich hinzu, dass dies unzweifelhaft sei[1]; eine Reihe andrer Geschichtschreiber stimmen ihm bei[2] und Arnoldus Wion bezeugt, dass Joh. Erigena mindestens bis zum Jahr 1580 eine Stelle im römischen Martyrologium eingenommen habe, da er in dem in jenem Jahre ausgegebenen Verzeichniss noch erwähnt werde[3]. Sein Andenken soll am 10. November gefeiert worden sein[4]. Der Umstand, dass man glaubte, ein wunderbares Licht habe auf seinem Grabe geruht (s. o. S. 46), mochte nicht wenig dazu beigetragen haben[5]. In den späteren Martyrologien scheint sein Name

---

[1]) De gestis rebus reg. Anglor. II. 4: „a pueris, quos docebat, graphariis, ut fertur, perforatus, etiam martyr aestimatus est, *quod sub ambiguo* ad injuriam sanctae animae *non dixerim*, quum celebrem ejus memoriam sepulchrum in sinistro latere altaris et epitaphii prodant versus;“ s. S. 46.

[2]) *Vincentius Bellovacensis*, specul. histor. l. XXV. c. 42: „apud monasterium Malmesberiense a pueris, quos docebat, — perforatus et martyr aestimatus est.“ Cfr. *Baleus*, *Leslaeus*, *Matthäus* von Westmünster l. c. S. 71—72. und der noch vor die Zeit des Wilh. v. Malm. fallende catalog. Sanctorum in Angl. sepult. von *Gotzelin*.

[3]) *Arnoldus Wion*, lib. de ligno Vitae I. 3. cfr. *Gale*, Test. S. 10.

[4]) *Gale*, Test. S. 10: „periit indigna morte: grata posteritas immortalem efficere cupiit, ideoque ejus natale ad 4. Idus Novembris diu celebravit.“

[5]) So Wilh. v. Malmesb. u. a. s. Staudenmaier S. 147.

weggelassen worden zu sein [1]. Auch Natalis Alexander spricht einem Johannes das Martyrthum zu, versteht aber unter ihm nicht unsern E., auch nicht den Abt Johann von Athelney, sondern einen Dritten; sein Hauptgrund ist aber nur der, dass Einer, der Irrlehren verbreitet habe, nicht könne heilig gesprochen worden sein [2]. Es scheint jedoch in den Martyrologien nicht der blose Name Joannes, sondern Joannes Erigena aufgeführt worden zu sein [3]. Dass E. auch in andern Ländern, namentlich in Frankreich und Italien als Heiliger verehrt wurde, ist schon darum nicht glaublich, weil im 13. Jahrhundert, wie wir später sehen werden, E.'s Schriften zu Paris und Rom verdammt und verbrannt wurden; daher muss seine Verehrung eine provinzielle in England geblieben sein; dies konnte auch um so leichter der Fall sein, als bekanntlich die einzelnen Bischöfe das Recht der Heiligsprechung bis in's 12. Jahrhundert ausübten, und auch die Gegner E.'s es nie gewagt hatten, den Lebenswandel des »vir per omnia sanctus« zu verdächtigen [4].

Fassen wir noch einmal mit Weglassung alles kritischen Details das Leben E.'s, soweit es mit Sicherheit oder vergleichungsweise mit Wahrscheinlichkeit zu ermitteln ist, zusammen, so ist es dieses:

In Irland zwischen 800 und 815 geboren und in einer Klosterschule unterrichtet, kam er um 840 oder 845 zu Carl dem Kahlen nach Frankreich, und blieb an seinem Hof als Lehrer und Vorsteher der Hofschule, in welcher Zeit er alle oder jedenfalls die wichtigsten seiner Schriften verfasste, zog sich aber durch dieselben den Widerspruch eines grossen Theils

---

[1] *Gale*, l. c. „Arnoldus Wion de eo — honorifice meminit; notatque in Martyrologio Romano, quod excudebatur anno 1580, ei locum et decus suum integrum constitisse, a quo tamen sequentes editiones Martyrologii eum penitus detraxerunt.“

[2] Hist. eccles. l. XII, 481—482; Näheres bei Staud. S. 147.

[3] Cfr. Hektor *Boetius*, Gesch. Schottlands; Anhang des Martyrologiums des Usuard von *Molanus*, Antwerpen 1583; *Saussaius*, martyrologium Gallicanum, supplem.

[4] S. Brief des Anastasius S. 82.

der französischen Geistlichkeit und die Verdammung auf den Synoden zu Valence und Langres zu, und folgte daher später (im J. 883?) einem Ruf Alfreds des Grossen nach England, wo er zuerst einige Zeit in Oxford lehrte und zuletzt die Abtei des Klosters von Malmesbury erhielt, in welchem er von seinen eigenen Schülern ermordet wurde (891?).

Ueber seine körperliche Gestalt haben wir nur die Notiz, dass er perexilis corporis gewesen sein soll, was er mit manchen grossen Geistern gemein gehabt hätte [1]. Seine Gemütlisart betreffend, so soll er ira praeproperus gewesen sein [2], was um so glaubwürdiger ist, da nicht nur der ihm sonst wohlgesinnte Wilh. v. Malm. es berichtet, sondern auch seine derben Scherze gegen den König [3]) und die Art, wie er den Gottschalk in de praedest. hin und wieder behandelt [4]), diese Eigenschaft von ihm verrathen. Doch gibt ihm Wilh. das schöne Zeugniss, dass zwischen dem König und ihm während ihres langen stets vertrauten Umgangs nie Streit herrschte [5]). Ueber seine geistige Kraft haben wir bereits mehrere, theils bewundernde, theils herabsetzende Urtheile gehört. Doch scheinen letztere mehr Ausflüsse der Parteileidenschaft gewesen zu sein; dass namentlich solche, die nicht fähig waren, seiner Dialektik und Speculation überall zu folgen, gerne geneigt sein mochten, den Fehler in ihm, in seinem »Brei« [6]), statt in sich selbst zu suchen, lässt sich denken; Urtheile vollends wie die der Synode zu Langres, dass seine capitula nicht nur »syllogismis ineptissime ac mendacissime, sondern auch *nulla omnino philosophiae arte* (!) conclusa und seine Lehre inani fallacia et deceptione imperitissime confusa« sei, richten sich selbst angesichts seiner uns noch erhaltenen Geistesproducte.

---

[1]) l. V. de Pontific. Angl.; man denke an Kant, Schleiermacher u. a.

[2]) ep. ad Petrum: rex adversus magistrum quamvis ira praeproperum nec dicto insurgere volebat.

[3]) S. o. S. 25.

[4]) Beispiele s. o. S. 38.

[5]) ep. ad Petr.: individuus comes tam mensae, quam cubiculi (regis) erat, nec unquam inter eos fuit dissidium.“

[6]) „pultes Scotorum,“ can. VI. concil. Valent. III, s. o. S. 39.

Dass die Universalität seines Geistes, durch die er als Theolog und Philosoph, als Homilet, Exeget, Uebersetzer und sogar als Dichter auftreten konnte, sein scharfer Verstand, seine überlegene dialektische Gewandtheit, seine vielgepriesene Beredtsamkeit [1]), seine damals wohl beispiellose Gelehrsamkeit [2]), und besonders seine Kenntniss der griechischen Sprache und Literatur bei allen, die ihm nahe standen, oder ihn aus seinen Schriften kennen zu lernen sich die Mühe nahmen, die grösste Bewunderung erregen musste und noch muss, mag die Darstellung seiner Lehre beweisen; sie wird ihm auch von der Mehrzahl der alten Geschichtschreiber nicht verweigert [3]); musste doch selbst Papst Nicolaus anerkennen, dass E. multae scientiae esse praedicatur [4]). Nimmt man hinzu, dass sein

---

[1]) Um seiner „mellita facundia" willen wurde er sogar *Chrysostomus* genannt, s. *Fabricii* Biblioth. m. et inf. Lat. l. IX, p. 309. Auch Wilh. v. Malmesb. nennt ihn einen vir multae facundiae, l, V de Pontific. *Matthaeus* von Westmünster, Flor. histor. ad annum 883: „vir perspicacis ingenii et facundiae singularis."

[2]) Ob E. auch *hebräisch* verstund, wie *Hjort* l. c. S. 44 und *Hegel*, Vorles. über Gesch. d. Phil., sämmtl. W. XV. p. 160—161 behaupten, bleibt gleichwohl ungewiss; E. corrigirt zwar die Vulgata zu Genes. 1, 2; es fehlt aber auch nicht an Stellen, in denen E. offenbare Irrthümer der Septuag. und Vulg. annimmt, ohne sie nach dem Urtext zu verbessern, cfr. de divis. nat. II, 29. V, 38 u. a. — vergl. Staudenm. S. 207 ff. und de vita et praec. J. Sc. E. pars I. cap. II.

[3]) *Wilh. v. Malmesb.* l. V de Pontif. nennt ihn einen vir perspicacis ingenii und sagt: rex *miraculo scientiae* ipsius captus erat" etc. *Rogerus Wendover* in chron. ad annum 883: „vir perspicacis ingenii, multae scientiae etc. Histor. episcoporum Antissiodorensium (Gale, Test. 1): „Scoti, qui ea tempestate per Gallias sapientiae fundebat radios." ep. *Anastasii* s. o. S. 28. — Joann. *Trithemius* de Scriptor. eccles. I, 254 ff.: „Joannes Erig., monachus in divinis scripturis doctus, et in disciplina secularium literarum eruditissimus, Graeco et Latino ad plenum instructus eloquio, ingenio subtilis, sermone compositus etc." — *Mauguin*, hist. et chron. diss. II, 142 wenn er sagt, dass E. „sacrarum literarum penitus ignarus" gewesen sei, geht zwar hierin zu weit, erinnert uns aber an eine nicht zu läugnende, freilich in seinen Vorgängern begründete, Schwäche E.'s, nemlich seine oft so abenteuerlich allegorische Exegese.

[4]) s. seinen Brief an Carl den Kahlen, o. S. 27.

Lebenswandel per omnia sanctus (s. o. S. 57) war, so begreift man, dass sein Andenken in Malmesbury Jahrhunderte lang hoch gefeiert bleiben musste [1]. Mag es nun auch, wenn wir bei der Darstellung seiner Lehre theils E.'s häufige Anlehnung an seine griechischen Vorgänger, theils ein hänfiges Schwanken, manche Widersprüche, manches resultatlos Bleibende bei ihm nachweisen müssen, scheinen, als ob theils die schöpferische Kraft, theils die gerühmte perspicacitas seines Geistes nicht sehr hoch gestellt werden dürfte, so ist doch nicht zu vergessen, dass dies mehr auf Rechnung des Kampfes zwischen dem Bewusstsein der alten und dem der neuen Zeit zu setzen ist, eines Kampfes, der von Niemand heisser durchgekämpft wurde als von E., zu dessen Lösung aber auch Niemand mehr beitrug, als er, dessen Geistesblicke bis in die neuste Gestaltung der germanischen Wissenschaft herausgreifen, und er durch die Freiheit und Selbständigkeit seines Denkens eine neue Bahn für die speculative Theologie eröffnete, ein Ruhm, der ihm schon zwei Jahrhunderte nach seinem Tode zuerkannt worden zu sein scheint [2].

## 2. Erigena's Schriften.

Von den Schriften Erigena's sind einige, und zwar die wichtigeren, vollständig erhalten, andere nur in Fragmenten, wieder andere sind ganz verloren gegangen; von den letzteren scheinen manche mit Unrecht dem E. beigelegt zu werden. Die wichtigsten codices werden wir bei jeder einzelnen Schrift erwähnen, und uns dabei an die Angaben von Floss [3]) halten.

---

[1]) Wilh. v. Malm. l. V de pontific.: „Joannem Scotum, quem pene pari qua S. Aldelmum veneratione monachi colebant, extulit. *Gale*, Test. S. 4 u. 10.

[2]) Cfr. das dem Richard a S. Vict. zugeschriebene lib. Exceptionum cap. 24, worin E. der „Erfinder der Theologie" heisst.

[3]) *Floss*, im prooem. seiner Ausg. v. E.'s Werken in der Patrologie von Migne 1853, Bd. 122. S. II. ff. cfr. *Gale*, Test. S. 7, der zwischen solchen Werken, „de quibus nulla apud veteres reperitur ambiguitas" und solchen „quae subnotantur" bei E. unterscheidet. Die vollständig und die fragmentarisch erhaltenen Schriften rechnet Gale

a. Die vollständig erhaltenen Schriften E.'s.

α) Das im Jahr 851 verfasste (s. o. S. 34) Buch ***de divina praedestinatione*** (contra Goteschalcum), dessen Aechtheit nicht zu bestreiten ist, da sie schon aus den Gegenschriften des Prudentius, Florus und den canones der Synoden zu Valence und Langres erhellt, dessen Lehre (besonders vom Wesen Gottes, vom Bösen, von der Strafe der Bösen u. a.) auch ganz mit dem in de divis. nat. entwickelten System übereinstimmt, veröffentlichte aus einem Pariser codex vom X saec. zuerst Mauguin in der Schrift: »veterum auctorum, qui IXo saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta« Paris 1650 Tom. I. p. 109 ff. Floss unterzog den Text dieser Ausgabe einer Durchsicht nach eben jenem cod. und verbesserte die Fehler, bei Migne l. c. S. 355 ff. — Dass kein andrer cod. dieses Buchs sich mehr findet, rührt wohl daher, dass die genannten Synoden das Buch verdammten, und es »a pio auditu fidelium penitus zu explodere« suchten. (s. o. S. 39).

β) Das Hauptwerk E.'s, worin er in Form eines Dialogs zwischen einem magister und discipulus sein System in fünf Büchern entwickelt, betitelt: *»περι φυσεων μερισμου* i. e. ***de divisione naturae libri V.***, scheint einem gewissen Wulfadus gewidmet gewesen zu sein[1], der nach einem cod. von S. Germain den Sohn Carls an der Hofschule unterrichtete (nicht vor d. J. 853) und dort mit E. in freundschaftliche Beziehung getreten zu sein scheint; bald nach 865 wurde er von Carl zum Erzbischof von Berry erhoben[2]. Das Werk fiele hiernach zwischen 853 und 865 (cfr. o. S. 41). Es wurde zuerst von Thomas *Gale* herausgegeben: »J. Scoti Erigenae de div. nat. l. V. diu desiderati; accedit appendix ex Ambiguis S.

---

alle mit Ausnahme von den „homiliae" und den Commentaren zu Dionys zu den unbestrittenen.

[1]) de div. nat. V, 40: „subinde dilectissimo tibi, frater in Christo, Wulfade, et in studiis sapientiae cooperatori, et examinandum offero et corrigendum committo; cfr. *Gale,* append. p. 80.

[2]) Cfr. *Mabillon*, Annal. III.; hist. lit. de la France V. 477; s. Floss prooem. S. XXIV.

Maximi graece et latine, Oxford 1681. Nach ihm liess es C. B. *Schlüter* »J. Scoti Erigenae de div. nat. l. V. editio recognita et emendata, Monasterii Guestphalorum 1838 wieder auflegen [1]) wobei er aber die editio princepsnicht emendirte, sondern verschlimmerte. Gale benützte einen cod. zu Oxford, den er ins XI. saec. setzt, liess durch einen Freund in Paris seinen Text mit einem cod. von S. Germain vergleichen und sich die Varianten schicken, die er beidruckte. Ausser letzterem, aus dem XI. saec. stammenden, bis V, 38 gehenden cod. entdeckte Floss noch einen aus dem XII. saec. in der kaiserlichen Bibliothek [2]) in Paris, der vielleicht der cod. Thuanus ist, den Gale valde mutilus nennt, und zwei weitere in der Bibliothek von S. Germain aus dem XI. und XII. saec., die aber alle nur einzelne Theile des Werks enthalten. Ravaisson [3]) erwähnt noch einen cod. Abrincatus aus dem XIII. saec., der in 2 Bänden alle 5 Bücher enthalten soll. Der am sorgfältigsten gewählte Text findet sich wieder bei Floss l. c. S. 442 ff. — Dass die Annahme des Abts Trithemius und des Bale, das Werk sei einem Joh. Scotus Mailrosius, einem Zeitgenossen Beda's, zuzuschreiben, ein Irrthum ist, darüber ist man seit Gale [4]) einig. Das Schicksal dieses Werkes, das mit dem der Lehre E.'s überhaupt zusammenfällt, werden wir nach der Darstellung seiner Lehre nachtragen, wo wir von dem Einfluss derselben zu reden haben.

γ) Unter E.'s lateinischen Uebersetzungen griechischer Werke ist die bedeutendste die vollständig erhaltene ***„versio operum S. Dionysii Areopagitae,“*** die vor 859 oder 865 (s. o. S. 27) vollendet worden zu sein scheint. Sie umfasst alle unter dem Namen des Dionys bekannten Schriften, nemlich 1. de coelesti ierarchia, 2. de ecclesiastica ierarchia, 3. de divinis nominibus, 4. de mystica Theologia, sowie seine Briefe,

---

[1]) Als man ihm nachher bedeutete, dass das Buch auf dem index libr. prohib. stehe, erklärte Schlüter, er habe dies vorher nicht gewusst.

[2]) Ueber verschiedenen Schriften des Ambrosius, Alcuin u. a. enthält er l. I. und einen Theil von l. II. des erig. Werks.

[3]) „Rapports au ministre“ etc. p. 197.

[4]) Test. S. 8, nro. 6.

unter denen nur der in der Uebersetzung des Ambrosius Florentinus, Paris 1569 u. a. beigesetzte XI. Brief an den Philosophen Apollophanes fehlt, der aber auch z. B. in der griechisch-lateinischen Gesammtausgabe des Dionys von Balth. Corderius, Venedig 1755, nicht im griechischen Text vorhanden ist. Die Dedication des Werks an Carl den Kahlen zeigt, dass E., wie auch schon seine unbegränzte Verehrung dieser Schriften beweist, in dem Irrthum seiner Zeit befangen war, als wäre der Verfasser dieser Schriften der Areopagite Dionysius; doch zweifelt er, ob dieser der erste Bischof von Paris gewesen war [1]). Der Mangel dieser Uebersetzung, ihre allzu ängstliche Wörtlichkeit, wodurch sie häufig schwer verständlich ist, aber den dunkeln Dionys allerdings um so besser wiedergibt, wurde schon von Anastasius erkannt, der aber freundlich genug ist, diesen Fehler der Demuth des E. zuzuschreiben [2]). Diese Uebersetzung, die lange Zeit die einzige blieb, wurde im Mittelalter viel gelesen und commentirt, daher auch viele codices vorhanden sind. Gale (Test. 7) sagt, er habe von dieser Uebersetung einige codices ipsius saeculi, in quo vixit Joannes, gesehen. Floss macht unter den Handschriften besonders namhaft den in München aufbewahrten, von Othlo, Mönch im Kloster zu St. Emmeran in Regensburg am Ende

---

[1]) Praef. an Carl bei Floss S. 1031 ff.: „libros quatuor sancti patris Dionysii Areopagitae, episcopi Athenarum, quos scripsit ad Timotheum, episcopum Ephesiorum et decem epistolas ejus — transtulimus. Fertur fuisse discipulus Pauli apostoli, cujus Lucas commemorat in act. apost.; dagegen scheint ihm dessen Tod in Paris ziemlich zweifelhaft zu sein; „hunc *alii moderni temporis* asserunt, — a papa Clemente in partes Galliarum directum fuisse et Parisii martyrii gloria coronatum fuisse etc.“

[2]) In dem oft erwähnten Brief an Carl: „plurimum utilitati subtraxit, quia tanto studio verbum e verbo elicere procuravit. Quod eum non egisse ob aliam causam existimo, nisi quia, cum esset humilis spiritu, non praesumpsit verbi proprietatem deserere, ne aliquo modo a sensus veritate decideret. Unde factum est, ut tantum virum, qui per se — perplexus nostris intellectibus videbatur, intra cujusdam labyrinthi difficilia irretiret et in antris profundioribus invisibiliorem quodammodo collocaret, et quem interpretaturum susceperat, adhuc redderet interpretandum.“

des X. saec. geschriebenen cod., einen Wiener cod. aus dem XI. saec., einen zweiten Wiener aus dem XII, einen Darmstädter aus derselben Zeit, einen Leipziger aus dem XIII., zwei Vaticanische aus dem XIV. saec. u. a. Die erste Ausgabe dieser Uebersetzung erschien 1503 zu Strassburg: »Opera Dionysii veteris et novae translationis, etiam novissimae ipsius Marsilii Ficini, cum commentariis Hugonis, Alberti, Thomae etc.; eine zweite zu Cöln 1556: »S. Dion. Areop. martyris, episcopi Atheniensis et Gallorum apostoli opera, quae quidem exstant omnia, quintuplici translatione versa« etc. — Neuerdings in der Floss'schen Gesammtausgabe der Werke des E. S. 1130 ff.

δ) Auch von E.'s Commentaren über Dionys sind noch einige vollständig vorhanden; unter ihnen sind zuerst zu nennen die von Dr. *Greith* im Vatican gefundenen und zuerst von Floss herausgegebenen: „*expositiones super ierarchiam coelestem S. Dionysii,*" deren Text aus einem cod. Vaticanus vom XI. saec., einem Münchner cod. vom XIII. und einem cod. zu Brügge aus dem XIV. oder XV. saec. hergestellt werden konnte; die meisten derselben enthalten diese exposit. als Anhang zur Uebersetzung des Dionys. Diese Schrift, welche nach de div. nat. geschrieben zu sein scheint, weil sie darauf Bezug zu nehmen scheint [1]), enthält eine vollständige Erklärung des pseudodionysischen Buchs, dem sie so ziemlich Satz für Satz nachgeht, die Bedeutung einzelner griechischer Ausdrücke, so wie den Zusammenhang erläuternd und den Inhalt weiter ausführend. Gale (S. 9) rechnet die „commentarii in Dionysium" wohl mit Unrecht zu den Werken, deren Autorschaft er bezweifelt; doch sagt er: „praeter tenuem suspicionem nihil habeo; suspicor autem esse Joannis Scythopolitani παραθέσεις, quas vertit Anastasius Bibliothecarius, vel paraphrasin abbatis cujusdam Vercellensis.« — Von den andern Commentaren E.'s über Dionys sind nur noch vollständig vorhanden

ε) die „*expositiones seu glossae in mysticam Theologiam S. Dionysii*," die sich nur in einem cod. der k. k. Bibliothek

---

[1]) So Floss, prooem. S. XXIV.

in Wien aus dem XIV. saec. finden; und gleichfalls zuerst von Floss veröffentlicht wurden. Die Form der Schrift ist ganz ähnlich den expos. sup. ierarch. coel., indem auf jeden Satz oder Abschnitt des Dionys die Glosse folgt.

ζ) Endlich hat sich noch erhalten die *versio Ambiguorum S. Maximi*" d. h. von dessen Scholien in Gregorium Theologum (Greg. von Nazianz), die Gale von Mabillon erhalten hatte und der Ausg. von de div. nat. 1681 beifügte. Aus ihm ist auch der Text bei Floss S. 1194 ff. genommen. Ravaisson [1]) veröffentlichte noch drei Carl dem Kahlen dedicirte Gedichte des E. über Maximus, die mit dieser Uebersetzung zusammenhängen, aus einem cod. der »bibliothèque de l'Arsenal in Paris, s. Floss S. 1235. Auch zu dieser Arbeit wurde E. von Carl dem Kahlen aufgefordert [2]). Das Wörtliche dieser Uebersetzung ist um des klareren Stiles des Maximus willen weniger schwerfällig als bei der Dionysischen Uebersetzung. Beide sind besonders darum von Bedeutung, weil sie den tiefen Einfluss des Dionys und Maximus auf E. ins Licht setzen.

b. Fragmente.

η) Von den *expositiones super ierarchiam ecclesiasticam S. Dionysii*" ist nur *der Prolog* vorhanden, nemlich im Leipziger cod. aus dem XIII. saec., in einem cod. der Sorbonne in Paris aus demselben und einem Vaticanischen aus dem XIV. saec.; letzterer enthält die expositiones Verschiedener zur ierarch. coel. neben der des E., was offenbar gegen Gale's Bezweiflung der Aechtheit derselben (S. 64) spricht. Floss hat auch dieses Fragment zuerst veröffentlicht S. 266—267. Von exposit. in l. de div. nominibus des Dionys, wenn E. je solche geschrieben haben sollte, ist nichts bekannt.

ϑ) Von den homiletischen Werken des E. ist nur übrig seine *„homilia in prologum S. evangelii secundum Joannem,"*

---

[1]) „Rapports au ministre" etc. p. 356 ff.

[2]) s. praef. an Carl d. Kahlen: „hoc opus — vobis jubentibus edidi; difficillimum prorsus servulo vestro imbecilli laborem injunxistis; insuper etiam accelerare veluti erudito utriusque linguae citoque perficere imperastis." — cfr. oben S. 64 A. 3.

die nach dem cod. der Bibliothek zu Alençon zuerst ***Ravaisson*** in den »Rapports sur les bibliothèques de départements de l'ouest,« Paris 1841 und S. R. *Taillandier* »Scot Erigène et la philosophie scolastique« Paris 1843 und zuletzt Floss S. 283 ff. edirten. Gale rechnet die »homiliae« zu den bezweifelten Werken E.'s, sagt aber, dass sie ihm selbst »plane incognita« seien S. 9. Vielleicht war ein Theil der dem E. zugeschriebenen Homilien unächt; obige aber muss neben dem äusseren Grund jenes codex auch aus inneren Gründen dem E. zugeschrieben werden, da sie die Eigenthümlichkeiten seiner Lehre mehrfach durchschimmern lässt, ja einzelne Sätze wörtlich mit de div. nat. gemein hat, z. B. S. 288 (bei Floss): »aliter sub ipso sunt — aliter in ipso» etc. wie de div. nat. IV, 7 (s. unten bei dem Verhältniss Gottes zur Welt). Sie ist darum nicht uninteressant, und zeichnet sich namentlich auch dadurch aus, dass sie den lateinischen Text nur auf Grundlage des griechischen, den sie vielfach beizieht, zu erklären sucht, natürlich in mehr dogmatischer als erbaulicher Weise.

ι) Von den exegetischen Schriften E.'s sind von seinem ***„Commentarius in S. evangelium secundum Joannem"*** noch 4 nicht unbedeutende Fragmente vorhanden; s. Floss S. 298 ff. Ravaisson veröffentlichte zuerst drei davon aus einem cod. zu Laon im »catalogue général des manuscripts des bibl. des dép. T. I, Paris 1849,« und obwohl weder ein Titel noch der Name des Autors sich im Manuscript findet, wird der Commentar doch mit Recht dem E. zugesprochen, da sich seine Lehre über die Sünde, über die Schöpfung des Menschen u. a., sowie seine allegorische Auslegungsweise (cfr. z. B. Joh. 6, 5 ff. die Erklärung der Speisung der 5000 u. a.) ganz ähnlich wie in de div. nat. darin findet, da er ferner darin wie in seinen andern Schriften hauptsächlich Stellen aus Dionys, Maximus, Gregor von Nazianz und nach seiner Gewohnheit viele griechische Wörter citirt, auch die Verwandtschaft mit der obigen Homilie sich nicht verkennen lässt. Wichtig sind diese Fragmente besonders auch darum, weil in ihnen E.'s Ansicht von der ***Erbsünde*** vollständiger als irgendwo sonst entwickelt ist.

Das erste Fragment umfasst Joh. 1, v. 11—29; das zweite von cap. 3, 1 — cap. 4, 28; das dritte cap. 6, v. 5—14. Leider fehlt der Schluss vom 6. cap., der E.'s Lehre von der Eucharistie ohne Zweifel aufgehellt hätte. Floss meint (prooem. S. X), vielleicht habe der Schreiber den Commentar nicht weiter abschreiben wollen, damit er nicht E.'s ketzerische Ansicht vom Abendmahl zu billigen scheine. Ein viertes, unbedeutendes Fragment fand Floss in demselben Cod.; s. S. 1243.

κ) Von dem Werke *„de egressu et regressu animae ad Deum,"* dessen Titel schon ganz skotistisch klingt[1]), das aber auffallender Weise von Gale gar nicht erwähnt wird, ist nur ein unbedeutendes Fragment vorhanden, das in der biblioth. Christ. zu Rom in einem cod. aus dem X. saec. sich findet, und von C. *Greith* in seinem »Spicilegium Vaticanum« Frauenfeld 1838 p. 80 zuerst edirt wurde; nach ihm von Floss S. 1023. Gegen Ende des 16. saec. soll es in der kurfürstlichen Bibliothek zu Trier noch vollständig vorhanden gewesen sein (cfr. Floss p. XIII), da G. de Northausen im »index voluminum, qui tempore Caesarei Baronii in variis bibliothecis Romae et alibi asservantur« p. 192 ff. es unter den zu Trier befindlichen erwähnt als opus »stylo scriptum Platonico, quod licet errore aliquo circa St. Trinitatem — inspersum sit, servari tamen potest in usum Theologorum, quando ad pleniorem Scholasticorum intellectum erratum Scoticum in ipsa scaturigine vellent inspicere.« Auch Mabillon sah noch einen cod. dieses Buchs; aber beide scheinen verloren gegangen zu sein.

λ) Auf den *poetischen Nachlass* des E., der aber seine Entstehung mehr der Sitte der Zeit und dem gelehrten Wissen des E. als einem innern poetischen Drang zu verdanken haben dürfte, machte zuerst Cardinal Angelo Mai aufmerksam in den »carmina Classicorum auctorum e codicibus Vaticanis editorum« Tom. V. p. 426 ff., der sie in einigen codd. des X. u. XI. saec. fand; nach ihm Schlüter und Floss S. 1122.

---

[1]) Vergl. was E. in der praef. der Uebersetzung der Scholien des Max. über die processio aus und reversio in Gott sagt.

Mabillon[1]) sieht die *„versus“* als das letzte von E. Geschriebene an, das aber nach den darin genannten Personen nicht nach dem J. 875 verfasst sein könne, was er jedoch nicht genügend zu erweisen vermag[2]). Die Gedichte bestehen theils in Hexametern, theils in Distichen, meist religiösen Inhalts, wie: de Christo crucifixo, de paschate, de resurrectione u. s. f., eines, das die »laudes Yrmindrudis, Caroli Calvi uxoris« enthält, ist ritterlicher Art. Ein Fragment enthält Verse ad Carolum regem. Gale sagt (Test. S. 9), es finden sich einige carmina an Carl in codice Benedict. apud Cantabrigienses. — In einem Cod. von S. Germain finden sich sogar einige *griechische* Hexameter an Carl (s. Floss S. 1237), die aber das Zeugniss: »incompti et horridi,« das ihnen Floss gibt, wohl verdienen; ein cod. der Brüssler Bibliothek vom XII. saec. enthält griechische Verse über Dionys, die Floss gleichfalls dem E. zuschreiben zu müssen glaubt. — Hin und wieder lassen sich auch in diesen Gedichten die Grundanschauungen von de praed. und de div. nat. erkennen. Ihre Form ist sehr häufig nicht fehlerfrei.

c. Verloren gegangene, zweifelhafte und unächte Schriften.

μ) Zu welcher unsrer drei Classen sollen wir nun aber die dem E. zugeschriebene Schrift *„de eucharistia l. I.“* rechnen? Ist sie mit der Schrift des Ratramnus »de corpore et sanguine Domini« identisch, wie Laufs, Neander, Gieseler u. a. wollen (s. o. S. 31), so ist sie vorhanden, nur hat sie den Ratramnus zum Verfasser, während früher de Marca[3]) zwar die Identität beider, aber die Autorschaft des E. behauptet hatte. Früher, wie noch Gale zeigt, rechnete man sie einfach zu den verlornen Schriften E.'s. Neuerdings, wie z. B. Floss versucht, sucht man ihren Inhalt, d. h. E.'s Lehre vom Abendmahl, fragmentarisch zusammen aus E.'s übrigen Schriften und meint, daraus seien die Angriffe gegen ihn entstanden, eine eigene

[1]) *Mabillon,* Annal. Bened. III. 68 ff. 243.
[2]) s. Näheres bei Staudenmaier l. c. S. 126.
[3]) in einem Brief an d'Achery, cfr. dessen Spicileg. III. 852.

Schrift aber habe er nicht über die Sache geschrieben. Die Frage wäre entschieden, wenn das Fragment, das Ravaisson und nach ihm Taillandier im cod. Abrincatensis gefunden zu haben glauben[1]), über das Ersterer sagt: c'est peut-être un fragment de Bérenger de Tours, peut-être de Scot Erigène, dont le »de corpore Domini« est perdu,« aus der Schrift E.'s genommen wäre; allein es gehört weder Berengar noch E. zu, sondern dem Ratramnus, in dessen Abendmahlsschrift sich das Stück wörtlich findet, was jenen Gelehrten nicht hätte entgehen sollen. Es bleibt uns daher, weil die Frage schon vielfach verhandelt wurde, nichts übrig, als die verschiedenen von den Kritikern bald für bald gegen das Vorhandensein einer besonderen Abendmahlsschrift des E. geltend gemachten Gründe zu prüfen.

*Laufs* stützt seine Ansicht[2]), dass die im Berengarischen Streit vielfach erwähnte Schrift des E. über das Abendmahl die des Ratramnus sei, und dass E. in diesem Streit überhaupt nichts geschrieben habe, im wesentlichen auf Folgendes:

Ascelin in seinem Brief an Berengar[3]) beschreibe die Lehre der im Berengarischen Streit unter dem Namen des Scotus vorkommenden Schrift über die Eucharistie mit Worten, die sich zum Theil wörtlich in der Schrift des Ratramnus finden[4]). Es seien ferner die Notizen Berengars[5]) über die

---

[1]) *Ravaisson,* Rapports etc. S. 372 ff. *Taillandier,* Scot Erigène etc. S. 325 ff. cfr. *Floss,* prooem. XXII.

[2]) In „Studien und Kritiken“ 1828. S. 755 ff. s. o. S. 31.

[3]) s. *Mansi,* Concil. T. XIX. p. 775.

[4]) Ascelin sagt von der Lehre E.'s: „quod in altari consecratur, neque vere corpus, neque vere Christi sanguinem esse — persuadet. Dies suche E. aus Gregor's Worten zu beweisen „perficiant in nobis tua, Domine, sacramenta, quod continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus.“ Quam exponendo Joannes inter caetera fidei nostrae contraria „*specie,*“ inquit, *geruntur ista, non veritate.*“ Dies soll die Stelle bei Ratr. sein: „perficiant in nobis, domine, quaesumus, tua sacramenta, quod continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus.“ Dicit, quod in specie gerantur ista, non veritate. — (s. Microp. p. 523).

[5]) In einem Brief an einen gewissen Richard, s. d'Achery Spicileg. t. III. p. 400.

Entstehung des Buchs E.'s aus der Vorrede des ratramnischen Buchs genommen. Der von der Synode zu Vercelli (s. o. S. 30f.) verdammte Satz aus dem »liber Joannis Scoti« — »quod doceret, sacramenta altaris *similitudinem*, *figuram pignusque* esse corporis«[1]) finde sich gleichfalls ganz ähnlich in der Schrift des Ratramnus[2]). Ferner vertheidige Berengar (in der von Lessing wieder aufgefundenen Schrift) den E. damit, dass er sage, so gut wie E. damnandus seien es auch Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, qui haec eadem verba scribunt et tractant; und im Buch des Ratr. seien vorzüglich Stellen aus Ambrosius und Augustin und auch eine von Hieronymus angeführt. Endlich sei auch der Satz, den Hincmar de praed. c. 31 dem E. vorwirft (s. o. S. 32), „quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed *tantum memoria* veri corporis et sanguinis ejus" aus der Stelle bei Ratramnus[3]) genommen: »hoc dicens ostendit, dominicam passionem semel esse factam, ejus vero *memoriam* in sacris solemnibus repraesentari.« Der schüchterne Ratramnus habe sich anfangs nicht als Verfasser genannt, auch Carl der Kahle, an den das Buch, das anonym erschien, gerichtet war, habe ihn verschwiegen, und dadurch sei man auf die Vermuthung gekommen, E. sei der Verfasser[4]).

Diese in der That auffallende Uebereinstimmung der dem E. zugeschriebenen Sätze mit Stellen aus dem Buch des Ratramnus macht die Ansicht Laufs von der Identität beider Schriften sehr plausibel; daher finden wir sie auch von Gieseler, Neander, Staudenmaier, Helfferich (s. o. S. 31) und den meisten Neueren acceptirt, während der zweite Theil der Laufs'schen Ansicht, dass E. in diesem Streit überhaupt nichts geschrieben habe, von ihnen als nicht erwiesen betrachtet wird, wo-

---

[1]) Cfr. *Stäudlin's* Prog. II. 5.

[2]) Microp. p. 523: „modus iste in *figura* est et imagine; — apparet, quod corpus et sanguis *pignus* et imago rei sunt futurae, ut quod nunc per *similitudinem* ostenditur, in futuro per manifestationem reveletur."

[3]) Microp. p. 518.

[4]) Laufs, a. a. O. S. 775.

von nachher. Neuerdings ist aber vom Verfasser der Schrift de vita et praeceptis Jo. Scoti[1]), der jenen Jahrhunderte dauernden Irrthum über den Autor des im Berengarischen Streit genannten Buchs unbegreiflich findet, das Bedenken erhoben worden, dass die in jener Zeit über denselben Gegenstand Schreibenden öfters ganz dieselben Argumente, ja dieselben Ausdrücke gebrauchen[2]), also die von Lauf's bei Ratr. gefundenen Stellen auch in einem Buch des E. gestanden haben können, was wir allerdings, wenn wir z. B. uns erinnern, wie Simeon von Durham, Wilhelm von Malmesbury u. a. oft wörtlich in ihren Nachrichten über E. übereinstimmen (s. o. S. 46), nicht für unmöglich halten dürfen. Wenn aber der Verfasser jener Schrift in Betreff der Stelle »specie geruntur ista« (s. S. 69) meint, Ratramnus habe ecclesiae verba secundum ecclesiae sententiam explicirt, habe sich in Betreff des non remanere panis vinique substantiam a catholicae ecclesiae sensu nicht entfernt, also hätte ihm Ascelin keinen Vorwurf daraus machen können, und darum müsse die Stelle bei E. und zwar in ganz anderem Sinne gestanden haben, so beweist dies einmal, auch wenn es wahr wäre, immer noch nicht, dass E. eine besondere Schrift über das Abendmahl schrieb, denn die Stelle könnte sich in E.'s Comment. zum Evang. Joh., in seinen expos. sup. ierarch. eccles. oder sonst wo gefunden haben, und sodann ist die Behauptung der Orthodoxie des Ratr. in der Lehre vom Abendmahl an sich schon ein grosser Irrthum[3]), und daher ist der positive Beweis, den der Verfasser

[1]) p. I. cap. IV.; bei Floss S. 37 ff.

[2]) Mit Berufung auf Ausdrücke Lanfranc's bei *Mabillon*, Act. Bened. sec. IV. p. II. praef. n. 88.

[3]) Die genannte Schrift sagt: „Berengarius panis vinique substantiam non remanere negabat: Ratramnus, etsi obscura interdum atque ambigua utitur oratione, hac tamen in re a Catholicae ecclesiae sensu non recessit.“ Allein Ratr. kann sich keine Verwandlung denken, wenn sie nicht auch äusserlich sichtbar ist; Brod und Wein sind und bleiben ihm nur figurate der Leib Christi; wären sie es veritate, so müsste dieser Leib auch sichtbar gegenwärtig sein. Auch wo Ratr. sagt, der Wein und das Brod zeigen etwas andres äusserlich, als sie innerlich enthalten, *ist er weit entfernt von der Transsubstanziations-*

jener Schrift darin gegen die Identität der Schrift des E. und Ratr. zu haben glaubt, durchaus nichtig. Daher werden wir bei Laufs' Ansicht bleiben müssen; und dies um so mehr, als man — wie Floss (prooem. S. XXI) trefflich bemerkt hat, wenn die von Berengar dem E. zugeschriebene Schrift und die des Ratr. nicht identisch wären, *fragen müsste*, *wie es denn möglich gewesen wäre*, *dass Berengar und seine Anhänger nie das doch im wesentlichen die Ansicht des E. theilende Buch des Ratr. zu ihrer weiteren Vertheidigung aufgerufen hätten, wie es überhaupt hätte geschehen können, dass in jenem Streit das Buch des Ratr. gar nicht erwähnt wurde*[1]. Diese Frage ist nach unserem Dafürhalten geeignet, alle bis jetzt erhobenen Zweifel an der Identität jener zwei Schriften niederzuschlagen.

So hätten wir also die im Berengarischen Streit genannte und verdammte *Schrift E.'s über das Abendmahl für die des Ratr. zu halten.* Nun fragt sich aber weiter, ob E. überhaupt keine Schrift über diesen Gegenstand verfasst habe?

Laufs behauptet dies, und macht für sich geltend, dass Gerbert (der Anonymus des Cellot[2]) in seinem Buch de corpore et sanguine Domini sich als sehr gut bekannt mit dem Radbert'schen Abendmahlsstreit zeige, die Schriften des Rabanus Maurus und Ratramnus kenne, aber von einer Schrift des

---

*theorie;* denn nach Ratr. wird nur *dem Geist* gezeigt, dass Brod und Wein ein Mysterium enthalte; es ist eine verborgene, geistige, dem Glauben sich offenbarende Veränderung, die in Brod und Wein bewirkt wird; ein substanzielles Zugegensein des Leibes Christi aber wird geläugnet, s. die Belege bei *Neander*, K.G. IV, 466 ff.; *Hagenbach*, Dg.G. II, 215 ff.; *Münscher-Cölln* II, 230—235, *Schröckh*, XXIII. S. 445 u. a.); dass dies a sensu catholicae ecclesiae weit entfernt ist, darüber sollte kein Streit mehr sein; und wenn jene Schrift sich für ihre Behauptung auf Mabillon, hist. litt. de la France und die Magdeburger Centurie beruft, so ist zu bemerken, dass seither die Ansicht des Ratr. viel genauer untersucht wurde.

[1]) Dass der Anonymus des Cellot es kennt beweist noch nichts dagegen.

[2]) *Pez* hat die Identität desselben mit Gerbert nachgewiesen in Thes. anecd. T. I. dissert. isag. p. LXIX.

E. über die Eucharistie nichts wisse [1]; ebenso schweige Siegbert von Gemblours in »de scriptor. eccl.« über diese Schrift des E., während er die des Ratr. anführe. Wenn der Mönch Adrevaldus (im IX. saec.) mit einer Schrift »de corpore et sanguine Christi contra ineptias Joannis Scoti [2]) aufgetreten sei, so zeige der Umstand, dass in jener ganzen Schrift stets nur Ein Satz des E. bekämpft werde, dass Adrevaldus nicht ein ganzes Buch des E. vor sich hatte, sondern nur einen einzelnen Ausspruch von ihm — vielleicht durch Hincmar — erfahren hatte [3]. Die Lehren, sagt Laufs ferner, gegen die Hincmar de praed. c. 31. polemisire (s. o. S. 70), finden sich in der Schrift E.'s de divis. nat., mit Ausnahme der Lehre vom Abendmahl, die aber Hincmar, obwohl ungenau, aus dem Buch des Ratr. nehme [4]; man habe also nicht nöthig, deshalb eine besondre Schrift des E. anzunehmen. Endlich, bemerkt Laufs, wäre es auffallend, dass, wenn E. mit einer eigenen Schrift über das Abendmahl aufgetreten wäre, dann nicht ausführlicher dagegen polemisirt wurde, und fast unerklärlich, dass in dem gegen d. J. 858 abgefassten letzten Theil der Erklärung des Evg. Matth. Paschasius Radbertus unter den Meinungen seiner Gegner die des E. nicht erwähnt [5]. Laufs stellt zuletzt die Ansicht auf, dass die Lehre E.'s nur durch die Erzählung eines andern dem Hincmar bekannt gewesen zu sein scheine, weil die Ueberschrift von de praed. c. 31 lautete: »de decem et novem capitulis — et de aliis, sive quae nos passim scripta invenimus, sive quae a quibusdam levibus quaerendo ad inventa audivimus.« [6]

Hincmar wirft, — um von letzterer Annahme aus Laufs' Ansicht zu prüfen, — dem Scotus und Prudentius vor, dass

---

[1] *Laufs*, a. a. O. S. 779.

[2] *d'Achery* will diese Schrift im Kloster zu Fleury gefunden haben, s. vet. script. Spicileg. Paris 1665. XII, 30 ff. Hist. lit. de la France V. 519.

[3] Laufs, a. a. O. S. 777.

[4] ibid. S. 770.

[5] ibid S. 771.

[6] ibid. S. 773 ff.

sie folgende heterodoxe Lehren aufstellen: »quod trina sit deitas, quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed tantum memoria etc. (s. o. S. 70); quod angeli sint corporales, quod anima hominis non sit in corpore; quod non aliae poenae sint infernales, nisi tormentalis memoria conscientiae peccatorum.« Die erste dieser 5 Ketzereien scheint dem Prudentius (wie auch Laufs zugibt), alle übrigen dem E. vorgeworfen zu sein. Für die drei letzten lassen sich leicht in E.'s Schriften da und dort (passim scripta) Sätze finden, die Veranlassung zu diesen Vorwürfen geben konnten[1]. Wo findet sich aber E.'s Lehre vom Abendmahl? Oder sollte Hincmar nur das Buch des Ratramnus gekannt und sich über dessen Verfasser getäuscht haben? Wie letzeres, obwohl die Schrift des Ratr. allerdings zunächst nur Privatmittheilung an den König war, um der nahen Verbindung willen, in der Hincmar mit dem Hof stund[2], nicht gerade wahrscheinlich ist[3], so ist es auch nicht wahrscheinlich, dass, wenn Hincmar blos vom Hörensagen E.'s Ansicht vom Abendmahl kannte, er in der Schrift de praed. dagegen polemisiren zu müssen glaubte; er scheint nemlich in dieser Schrift den E. etwas zu schonen; er greift ihn nirgends unmittelbar an, wie auch nicht in epist XXIV. ad Egilonem Archiep. Seno-

[1]) Zu „quod angeli sint corporales" vergl. man de divis. nat. II, 22. IV, 6. de praedest. XVII, 7. XIX, 1—3 und Prudentius contra Scotum de praed. c. XVII bei Mauguin l. c. I, 494; zu „quod anima hominis non sit in corpore" — de div. nat. II, 24. 25. 26. IV. 11. 14. und wohl auch E.'s Lehre in dem verloren gegangenen l. de visione Dei, s. unten bei V.), zu „quod non aliae poenae sint infernales, nisi tormentalis memoria conscientiae peccatorum" de div. nat. V, 35. 27. 31: „sola illicita voluntas malorum et sauciata pravorum morum memoria et conscientia in se ipsa torquebitur," de praed. XVI, 1 ff. XVII, 8. XVIII, 9. XVI, 4 u. a.

[2]) Hincmar war durch besondre Gunst des Königs in noch jugendlichen Jahren (im J. 846) vom Mönche zum Erzbischof promovirt worden (Mauguin II. 75), war auch nachher öfters in der Umgebung des Königs (Maug. II. 15 u. sonst), schrieb zur Vertheidigung Carls den bekannten Brief an Hadrian II. u. a.

[3]) Auch Neander sagt (K.G. IV, 471), es lasse sich nicht annehmen, dass Hincmar den E. u. Ratr. verwechselt haben sollte.

nensem, ohne Zweifel weil er den E. selbst zur Abfassung seiner Schrift gegen Gottschalk aufgefordert hatte. Er hätte also dem E. wohl auch keine ketzerische Ansicht über das Abendmahl vorgeworfen, wenn E. nicht seine Ansicht klar und deutlich irgendwo veröffentlicht und dadurch allgemeines Aufsehen erregt hätte. Ueberhaupt *lässt sich die spätere Verwechslung des Autors der ratramnischen Schrift gewiss viel leichter erklären, wenn Scotus doch wenigstens etwas in der Sache geschrieben hatte*, das der Ansicht des Ratr. ähnlich war; wie wäre es sonst möglich gewesen, Einen, der sich gar nicht in den Streit gemischt hätte, der in seinen Hauptschriften (de div. nat. u. de praed.) — wie wir gleich sehen werden — diese Lehre nur leise und ganz allgemein berührt, für den Verfasser der angegriffenen Schrift zn halten? Wie sollte E., wenn er gar nichts in der Sache schrieb, nicht dagegen protestirt haben, dass man ihm Sätze beilegte, die er gar nicht gelehrt hatte, und ihn deshalb angriff? »Es ist dazu, wie Neander (IV. 471) mit Recht bemerkt, an sich wahrscheinlich, dass der im Rufe grosser Wissenschaft stehende und bei dem Könige so viel geltende E. von diesem um sein Urtheil über diese Streitigkeit befragt worden sein wird.

Wir kommen daher zu dem Resultat, dass, wenn wir gleich die Identität der im Berengarischen Streit dem E. zugeschriebenen Schrift de eucharistia mit der des Ratr. festhalten, *E. doch in der Sache etwas geschrieben haben wird.* That er dies aber in einer eigenen Schrift, oder nur gelegenheitlich in seinen übrigen Schriften?

In de divisione naturae[1]) lässt E. seine Ansicht vom Abendmahl nur zwischen den Zeilen lesen, indem er eine solche Vergöttlichung der Menschheit Christi nach seiner Auferstehung behauptet, vermöge deren seine menschliche Natur von den Schranken der Endlichkeit und der Körperwelt befreit worden sei; hienach musste er die Erzählungen

[1]) Da die Lehre vom Abendmahl in E.'s System gänzlich fehlt und ohne Gewalt nicht wohl eingereiht werden kann, so hielten wir es für angemessen, das, was bei ihm hierüber zusammengesucht werden kann, hier einzureihen.

des Paschasius Radbertus von den Erscheinungen des Leibes Christi im Abendmahl für unstatthaft halten[1]). Schwerlich hat aber der sonst nicht sehr fein fühlende Hincmar aus diesen Stellen die Lehre herausgezogen, die er de praed. c. 31 dem E. vorwirft. Daher empfiehlt sich, da auch die andern Schriften des E., wie de praed., gar nichts von dieser Lehre enthalten, die Annahme von Floss (prooem. S. XXI), *E. habe seine Lehre vom Abendmahl vorgetragen in seinem Commentar zum Evangl. Joh.* (s. o. ι), wo er cap. VI. v. 11. vom Abendmahl zu reden beginnt, wo dann aber leider das Fragment aufhört[2]), und *in den* gleichfalls verlornen *exposit. super ierarch. eccles.* des Dionys, wo er über die Sacramente zu reden hatte, endlich auch in den *exposit. sup. ierarch. coel.*, auf die schon Dr. *Greith* und *Höfler*[3]) aufmerksam machten, wo E. eine Stelle des Dionys dahin deutet, dass darin gelehrt sei, es *werde in der sichtbaren Eucharistie die spirituelle Theilnahme an Jesu, die wir solo intellectu gustamus, typisch vorgebildet*[4]). Dies ist die wichtigste, weil klarste, Stelle, die

---

[1]) de div. nat. V, 20. 38; s. die Stellen bei Neander l. c. S. 472; *V*, 20: „proinde non immerito redarguendi sunt, qui corpus Dominicum post resurrectionem in aliqua parte mundi conantur adstruere et localiter et temporaliter moveri et in eo sexu, in quo apparuit mundo, intra mundum detineri." Ausserdem cfr. IV, 20: „mortuo Christo percutitur latus, ut profluant sacramenta; sanguis enim est in consecrationem calicis, aqua vero in consecrationem baptismatis." — cfr. II, 23. —

[2]) Vergl. z. B. S. 345 bei Floss: „In novo testamento mysteria baptismatis, Dominici quoque corporis ac sanguis — juxta res gestas conficiuntur et literis traduntur et dicuntur. Et haec forma sacramentorum allegoria facti et dicti a S. Patribus rationabiliter vocitatur. Altera forma est, quae proprie symboli nomen accepit, et allegoria dicti, non autem facti appellatur, quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur. — Item in Novo Test. corpus et sanguis Domini nostri et sensibiliter secundum res gestas conficitur mysterium et secundum spiritualis intellectus investigatur cerebrum (?).

[3]) *Höfler*, Gesch. d. deutschen Päpste II. 80 ff. *Helfferich*, Mystik Bd. I. S. 201.

[4]) Exposit. sup. ier. coelest. S. 140 bei Floss: „Sequitur: „„et

wir von E.'s Lehre über das Abendmahl noch besitzen, die aber weder Laufs noch Neander kennen konnten, weil damals diese exposit. noch nicht aufgefunden waren. Sie ist auch darum bemerkenswerth, weil E. weiterhin gegen diejenigen polemisirt, welche lehren, dass die visibilia sacramenta colenda und pro veritate amplexanda seien, da sie doch significativa veritatis sunt [1]), was offenbar mit Bezug auf Paschasius Radbertus gesagt ist, und zeigt, ***dass E. an dem Streite wirklich Antheil nahm, und zwar sich entschieden auf die Seite des Ratramnus stellte,*** an dessen Unterscheidung von figura einer- und species und veritas andrerseits, an dessen Ausdrücke, wie invisibilis participatio Verbi Dei, E. in diesem Abschnitt deutlich erinnert [2]). Der Ausdruck »memoria veri

Jesu participationis (bei Helfferich falsch: principationis) ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem."" Intuere, quam pulchre, quam expresse asserit, *visibilem hanc eucharistiam*, quam quotidie sacerdotes Ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt, *typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quam fideliter solo intellectu gustamus*, h. e. intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus ad nostram salutem et spirituale incrementum et ineffabilem deificationem. Oportet ergo, inquit, humanum animum, ex sensibilibus rebus in coelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem (an Calvin erinnernd) arbitrari, divinissimam eucharistiam visibilem, in Ecclesia conformatam, *maxime typum esse participationis ipsius*, qua et nunc participamus Jesum per fidem, et in futuro participabimus per speciem, eique adunabimur per caritatem." Cfr. Comm. in evg. sec. Joan. p. 311: „Nos qui ejus mysteria, quantum nobis conceditur, intelligimus et spiritualiter eum immolamus, et *intellectualiter mente, non dente, comedimus.*"

[1]) Ibid: „Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, *qui, visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam, volunt asserere*, dum clarissime praefata tuba clamat, *non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt*, neque propter se ipsa inventa, quoniam in ipsis intelligentiae finis non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem, qua Christus est in unitate humanae divinaeque suae substantiae ultra omne, quod virtute percipitur intelligentiae, Deus invisibilis in utraque sua natura." — Vergl. hiemit *Augustin* über Joh. c. VI.

[2]) Vergl. Sätze des Ratr. wie „Verbum Dei — in illo sacramento — *invisibiliter participatione* sui *fidelium mentes* pascit" etc. „Quia

corporis Domini,« den Hincmar dem E. vorwirft, findet sich zwar in dieser Stelle nicht; aber man sieht, dass dieser Vorwurf doch leicht aus obiger Stelle entspringen konnte, wenn anders E. nicht in den verloren gegangenen Theilen dieser Schriften bei der weiteren Auseinandersetzung seiner Abendmahlslehre jenen Ausdruck wörtlich gebrauchte.

Wir möchten daher die Laufs'sche Ansicht dahin modificiren, dass E. an dem Streite in den genannten Schriften jedenfalls Theil nahm, und dass aus E.'s eigener Lehre Hincmar seinen Vorwurf schöpfte und nicht aus der Schrift des Ratr. irrthümlicher Weise, oder vom blosen Hörensagen. Will man aber den Umstand, der doch nicht ganz unbeachtet hätte bleiben sollen, premiren, dass der eigene, *von der Schrift des Ratramnus verschiedene*[1] *Titel*, unter dem E.'s Schrift genannt wird, nemlich de eucharistia[2] darauf hinweist, dass E. nicht nur gelegentlich in anderen Schriften, sondern auch in einer besondern Schrift seine Ansicht darlegte, so dürfte die

fides totum adspicit, et oculus carnis nihil apprehendit, intellige, quod non *in specie*, sed in virtute corpus Christi — existant etc.“ mit E.'s obigen Sätzen: *spiritualis participatio* Jesu, quam *fideliter* solo *intellectu* gustamus etc.; nunc participamus per fidem, in futuro *per speciem* etc.

[1]) Das Buch des Ratr. wird nie unter dem Titel „de eucharistia“ genannt, sondern „de corpore et sanguine Domini;“ cfr. *Sigebert*, de script. Eccles. c. 95: „Bertramnus scripsit librum de corpore et sanguine Domini;“ *J. Trithemius*, de script. Eccles.: „Bertr. scripsit de corp. et sang. Dom., ebenso in Chronic. Hirsaug. s. Mauguin, l. c. I, 28.

[2]) E.'s Buch heisst bei *Lanfranc*, Cantuar. ad Bereng. c. 4. „*liber de eucharistia*“ (ebenso bei *Gale*, Test. S. 7), woraus man schliessen könnte, dass es auf der Synode von Vercelli, von der dort Lanfranc redet, vom Buch des Ratr. schon um des verschiedenen Titels willen unterschieden werden musste; allein das auf jener Synode verdammte Buch heisst anderwärts auch Scoti liber de corpore Domini, was der Titel des Buchs des Ratr. wäre, s. Mauguin II, 142, Matthäus von Westmünster, flor. hist. ad ann. 883; s. o. S. 30; daher Lanfranc dort vielleicht mit de euchar. nur den Inhalt im allgemeinen, nicht den speziellen Titel angeben wollte; jedenfalls aber beweist dies nichts gegen den Irrthum Berengar's, der das Buch des Scotus unter dem Titel der Ratramnischen Schrift citirt, was, wenn je beide Schriften gesondert existirten mit verschiedenen Titeln, nur ein neuer Beweis für Berengars Irrthum ist.

Vermuthung nahe liegen, dass E., da der König ihn als seinen magister κατ' ἐξοχήν (s. S. 25) ohne Zweifel zuerst in der Sache um seine Meinung befragt haben wird, den »schüchternen« Ratramnus zuerst in einem Brief oder in einer kleinen Abhandlung »de eucharistia« animirt haben könnte, die geistigere Auffassung des Abendmahls gegen Paschasius Radbertus zu verfechten[1]). Als nun das Buch erschien, *aber anonym,* und Carl anfangs den Verfasser desselben verschwieg (s. Laufs S. 775), Scotus aber die Ansichten desselben vertheidigte, auch in seinen Commentaren eine ähnliche Lehre entwickelte, so konnte sich, wenn nicht schon im 9. saec., so doch später zu Berengar's Zeit die Meinung verbreiten, E. werde der Verfasser des Buchs »de corpore et sanguine Domini« gewesen sein.

Daraus dass E. nur an einigen Stellen seiner sonstigen Werke, oder — wenn wir wollen — nur in einer kleinen, nicht weiter verbreiteten Abhandlung, oder einem Brief an Ratramnus seine Ansicht entwickelte, lässt sich dann auch auf den Einwurf Laufs' antworten, warum denn, wenn E. in der Sache schrieb, nicht ausführlicher gegen ihn polemisirt worden sei, warum besonders Pasch. Radbertus im letzten Theil seiner Erklärung des Evangelisten Matthäus einen so berühmten Gegner nicht berücksichtige? Darum, weil theils E. nur gelegenheitlich in seinen übrigen Schriften über das Abendmahl redet, oder, wenn er eine eigene Abhandlung de euchar. schrieb, diese um ihres kurzen, vielleicht nur briefartigen Umfangs willen um so weniger von Pasch. Radb. beachtet zu werden brauchte, weil er Gegner vor sich hatte, die ihm viel bestimmter und ausführlicher in eigenen Büchern entgegen-

[1]) Man wende nicht ein, dass Ratr. nicht in freundschaftlicher Beziehung zu E. stehen konnte, weil Ratr. für und E. gegen Gottschalk auftraten. Denn dies geschah später, im J. 850 u. 851 (s. Maug. II. 12), während Ratr. sein Buch de corp. et sang. Dom. schon 845 schrieb (s. Neander IV. 466). Ihr näheres Verhältniss ist theils um der beiderseitigen Verbindung mit Carl willen wahrscheinlich, theils weil auch Ratr. „in literis secularium disciplinarum egregie doctus“ war wie E., vergl. Joh. *Trithemius*, de Scriptor. Eccl., ed. Colon. c. 274 p. 120.

getreten waren, wie Ratramnus und Rabanus Maurus; theils *weil E. sich später* (Pasch. schrieb die letzte Hälfte seines Buchs erst im J. 858, während der Streit bald nach 831 begann) *von diesem Streit ganz zurückgezogen zu haben scheint.* Er konnte seiner ganzen Richtung nach an diesem Theil der christlichen Lehre wenig Geschmack finden, daher überging er sie auch bei der nachherigen Ausarbeitung seines Systems in de divis. naturae. So konnte Pasch. Radb., der vielleicht zudem die Ansicht des E. nur im allgemeinen kannte, sich damit begnügen, sie auch nur allgemein zurückzuweisen; denn dass er dieses thut in Stellen wie in Matth. l. XII. c. 14: »unde miror, quid velint nunc quidam dicere, non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem carnis et non carnem, virtutem sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus, cum hic species accipit, veritatem et figuram veterum hostiarum corpus,« — wird Laufs nach den oben aus E.'s Comm. zum Ev. Joh. und seinen exposit. sup. ier. coelest. beigebrachten Stellen nicht mehr läugnen wollen[1]). Wegen dieses kleinen Umfangs von E.'s Schrift, oder weil er nur gelegentlich in seinen übrigen Schriften seine Ansicht entwickelte, erklärt es sich dann auch, dass Adrevaldus in der S. 73 erwähnten Schrift gegen E. nur einen Satz desselben bekämpfte; dass ferner der Anonymus des Cellot (s. S. 72) die Schrift und Ansicht des E. nicht erwähnt[2]), während er die des Rab. Maurus und Ratramnus kennt; endlich dass Siegbert von

[1]) Vergl. obige Stelle des Pasch. Radb. mit E's. Expos. sup. ier. coel. o. S. 76, wo er das Abendmahl als typus participationis Jesu darstellt und dagegen kämpft, dass die visibilia sacramenta pro veritate amplexanda seien. — *Schröckh*, K.G. Th. XXIII. S. 482 setzt die Abfassung des Buchs E.'s *gegen das J.* 860, was aber, wie Laufs S. 771 mit Recht bemerkt, nichts für sich hat, da die Thätigkeit des E. und Ratr. in dem Streite doch am natürlichsten mit der Aufforderung des Königs, ihr Urtheil über das ihm im J. 844 zugesandte Buch des Pasch. Radb. abzugeben, in Verbindung gebracht wird.

[2]) Die Schrift de vit. et praec. Scoti I. c. 4. bemerkt, dass jener Anonymus auch andere, auf jenen Streit sich beziehende Schriften nicht erwähnt habe, wie die des Heimo, Bischofs von Halberstadt.

Gemblours über E.'s Schrift schweigt (s. S. 73). — Wir kommen also zu dem Schluss, dass wir mit Laufs die im Berengarischen Streit dem E. zugeschriebene Schrift über das Abendmahl mit der des Ratr. für identisch halten, gegen Laufs aber annehmen müssen, dass E. sich dennoch bei dem Streite betheiligte, und seine Ansicht entweder nur im Comm. zum Ev. Joh. und in den exposit. zu den Schriften des Dionys, oder auch in einer kleinen, und darum wenig beachteten Abhandlung de eucharistia entwickelte.

ν) Der „*tractatus de visione Dei*," der nach Gale (Test. 8) noch von Mabillon gefunden wurde im cod. Glaromariscensis prope Audamaropolim, soll mit den Worten begonnen haben: »omnes sensus corporei ex conjunctione nascuntur animae et corporis,« und behandelte wohl denselben Gegenstand, den der 30. Brief des Lupus (ad Goteschalcum) behandelt, welcher eine Stelle bei Augustin (de civit. Dei XXII. 29) »de qualitate visionis, qua in futuro saeculo sancti Deum sint visuri« zu erklären suchte. Jener cod. scheint aber nicht mehr vorhanden zu sein. Gale rechnet das Buch zu den Schriften E.'s, de quibus nulla apud veteres reperitur ambiguitas.

ξ) Ausser den seinen Werken vorgesetzten „*epistolae*" (z. B. dem vor der Uebersetzung des Dionys an den gloriosissimus catholicorum regum Carolus bei Floss S. 1031, ferner dem zuerst von Gale edirten Brief an Carl vor der Uebersetzung der Scholien des Maximus) soll E. nach Bale, ill. maj. Brit. script. summarium, 1548 S. 57 eine besondre Schrift »epistolae ad diversos l. I,« die wenn sie noch übrig und ächt wäre, uns über E.'s Leben gewiss mannigfachen Aufschluss geben könnte, veröffentlicht haben. Gale sagt, dass das — auch von ihm zu den unbezweifelten Schriften gezählte — Buch weder ihm noch sonst jemand zu Gesicht kam. Auch seither verlautete nichts darüber

ο) E.'s „*commentarii in Martianum Capellam*," sowie alle folgenden Schriften rechnet Gale zu denen, quae subnotantur, von denen er sagt: »tribuuntur Scoto, recte an secus, non definio.« Gale fand diese comm. in einer Privatbibliothek, aber anonym, und glaubt sie Dunchanto pontifici Hibernensi

zuschreiben zu müssen. Sein Zweifel an der Aechtheit scheint aber neuerdings zerstreut zu werden, da Pitra im spicileg. Solesmense Tom. II. die Veröffentlichung der »comm. Joann. Scoti in Mart. Cap.« versprochen hat. Ob dieses Buch in den letzten Jahren erschien, ist dem Verfasser nicht bekannt. Floss glaubt, in einem Cod. von S. Germain diese Commentare entdeckt zu haben (prooem. XVIII ff.), konnte sie aber seiner Ausgabe nicht mehr beifügen. Es scheint daher, dass wir später diese Schrift nicht mehr unter die verloren gegangenen werden zu zählen haben.

π) Ueber die dem E. zugeschriebenen „*excerpta ex Macrobio* de differentiis et societatibus graeci latinique verbi« führt Gale eine Notiz aus den epist. Hibernicae des A. J. *Usserius* an: »Joannis quoque nostri putantur esse excerpta illa, quae inter Macrobii scripta feruntur, de differentiis et societatibus graeci latinique verbi.« Ita quoque, fährt Gale fort, censuit Pithaeus. Cfr. »de diff. et soc. Graec. Lat. verbi« in Macrobii Opp. Lugd. Bat. 1628 p. 555 ff. *Schröckh*, K.G. XXI. 215 und der Verfasser von De vita etc. J. Sc. E. I. c. VI. halten es für wahrscheinlich, dass die Schrift dem E. zuzuschreiben sei. Von ihrer Entdeckung verlautete noch nichts.

ϱ) Buläus (hist. Acad. Parisiens.) schreibt dem E. eine Schrift „*de disciplina Scholarium l. I.*“ zu; Gale bestreitet es, weil E., der doch den Beinamen Chrysostomus erhalten habe, nicht so sehr ἐβαρβαρώθη, dass er diese Schrift hätte verfassen können. — Ob die Schrift noch vorhanden ist, ist nicht bekannt.

σ) Die „*disputatio cum Theodoro Studita*“ wird von Gale dem E. ab und dem Joannes Scotus Mailrosius (s. o. S. 62) zugesprochen, weil Theodorus nicht mehr zur Zeit des E. lebte. Auch über ihr, so wie aller folgenden Vorhandensein ist nichts bekannt.

τ) Die *versio Moralium Aristotelis*“ und „interpretatio variarum mirabilium historiarum« scheinen, erstere mit Wahrscheinlichkeit, letztere mit Sicherheit einem andern Verfasser

zugeschrieben werden zu müssen; cfr. Gale und De vita etc. J. Sc. E.

υ) Die *„versio libri Aristotelis de Regimine principum"* wird trotz der zuversichtlichen Ansicht des Bale von der Autorschaft des E. ihm von Gale abgesprochen, da alle Exemplare, die Gale sah, als Autor einen Joannes Patricius Hispanensis nennen.

φ) Die *„Commentarii in Aristotelis Praedicamenta"* sollen nach Hugo und Peter von S. Victor ein Werk unsres E. sein; nach Gale wird aber in einem Catalog der Oxforder Bibliothek ein andrer Scotus als Verfasser genannt.

χ) Was *Trithemius*, de script. eccles. p. 252 ff. und *Bale*, illustr. maj. Brit. script. summarium S. 57 ff. dem E. noch weiter zuschreiben, nemlich: *comment. in evang. Matthaei l. III,"* (in de viris illustr. ord. S. Bened. II. 27 spricht Trith. von l. IV. über Matth.) s. Floss, prooem. S. XXV ff., ferner

ψ) *„de officiis humanis l. I,"* muss nicht nur darum mehr als zweifelhaft erscheinen, weil kein andrer Chronist, so viel uns bekannt, diese Schriften erwähnt, sondern weil Trithemius auch in jener Stelle verräth, dass er nichts Genaueres von unserem E. weiss, da er ihn einen Schüler des Beda nennt und sagt: „claruit sub temporibus Caroli Magni anno 800; nachher unterscheidet er freilich einen J. Scotus, der claruit anno 880 sub Carolo Calvo und in Malmesbury starb, aber er schreibt dem ersten von beiden die Schrift de divis. nat. zu. Ebenso unterscheidet Bale l. c. zwei Scotus, einen der mit Alcuin unter Carl d. Gr., und einen, der unter Carl d. Kahlen nach Frankreich kam; aber auch er schreibt dem ersten de div. nat. zu mit obigen 2 Schriften, und ausser ihnen noch: de officiis divinis l. l., de germanis juxta Irenicum l. I, Commentarios scripturarum l. I., Homilias eruditas l. I.; dem späteren dagegen ausser den Uebersetzungen und Commentaren zu Dionys noch: „de immaculatis mysteriis l. I., de fide contra barbaros l, I., de corpore et sanguine Domini l. I. (also nicht de eucharistia s. o. S. 78), pro instituendis nobilium filiis l. I. (cfr. S. 47 A: 3. die Angabe des Leslaeus, dass E. von Alfred zum praeceptor seiner Kinder

gemacht worden sei), moralia Aristotelis l. IX., paraphrastici tomi l. I., epistolae ad diversos l. I., dogmata philosophorum l. I., et adhuc alia.« Bale weiss auch, dass E. unter anderem »e Graeco transtulit in tres linguas chaldaicam, arabicam et latinam Aristotelis moralia de secretis secretorum seu recto regimine principum, opus exquisitissimum.« Wie ungenau er aber über die Schriften E.'s berichtet war, zeigt ausser jenem Irrthum über de divis. nat. auch die Angabe, de div. nat. enthalte l. I., die versiones Dionysii ebenfalls l. I. u. a.

ω) Unter den von Bale genannten Schriften erwähnt Gale die *„dogmata Philosophorum"* und *„de fide contra Barbaros,"* aber als „opera mihi plane incognita," und bemerkt gegen Bale: „si vidisset, utique et initia horum apposuisset."

Mögen wir nun auch alle von ρ) an genannten Schriften unbedingt dem E. absprechen, so zeigen doch schon die vorhergehenden, wie E. an Universalität des Geistes, an Umfang des Wissens und schriftstellerischer Fruchtbarkeit alle seine Zeitgenossen weit überragt.

## Anhang: Die Erigenaliteratur.

Ausgaben von E.'s »de divis, nat.« haben wir S. 61 genannt, nemlich die von *Gale,* Oxford 1681, welche ausserdem E.'s Uebersetzung der Scholien des Maximus enthält, und die von C. B. *Schlüter*, Münster 1838, welche noch E.'s »tredecim hymni ad Carolum Calvum ex palimpsestis Angeli Maii« enthält. Eine *Gesammtausgabe* seiner Werke wurde erst neuerdings in der Pariser *Patrologie von J. P. Migne* Tom. CXXII. hergestellt durch H. Z. *Floss:* »Joannis Scoti opera, quae supersunt, omnia ad fidem Italicornm, Germanicorum, Belgicorum, Franco-Gallicorum, Britannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit — Floss. Derselbe hat sich in der That durch ein umfassendes Studium der Manuscripte um die genauere Herstellung des Textes sehr verdient gemacht. Die 1503 zu Strassburg und 1556 zu Cöln erschienenen Ausgaben von E.'s Uebersetzung der pseudodionysischen Schriften haben wir S. 64 erwähnt.

*Ueber E.'s Leben* sind ausser den bei der Darstellung

desselben erwähnten älteren Geschichtschreibern und Chroniken zu vergleichen: ***Oudin,*** „commentarii de scriptoribus ecclesiasticis« Bd. V.; Histoire littéraire de la France T. IV. u. V. ***Neander,*** K.G. Bd. IV. S. 389—400, 440—448, 587—588 (s. dort auch seine Lehre); ***Schröckh,*** K.G. Th. XXI, S. 208—215 und die sonstigen Handbücher; J. B. ***Weiss,*** Gesch. Alfreds des Grossen, Schaffhausen 1852 (über E.'s Lebensende).

Eine Monographie über E. gab Dr. P. *Hjort* heraus: Joh. Scotus Erigena, oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf,« Kopenhagen 1823; er stellt aber E.'s Lehre, die er nur kurz aus de div. nat. excerpirt, ungenügend dar, und erkennt den Idealismus E.'s noch wenig. Ihm folgte Dr. F. A. ***Staudenmaier*** († Prof. der Theol. zu Freiburg): »Joh. Scot. Erig. und die Wissenschaft seiner Zeit,« Frankfurt 1834, wovon aber leider nur der erste, über das Leben des E. die umfassendsten Untersuchungen anstellende Theil erschien, während der zweite, die Lehre des E. darstellen sollende Theil nicht vollendet wurde; ferner: Nic. ***Möller***, Jo. Scot. Erig. und seine Irrthümer, Mainz 1844; ***De vita et praeceptis J. Scoti,*** Bonnae 1835 (anonym), deren Verfasser die Lehre des E. nur in §§. excerpirt; besonders die Lehre vom Menschen ist darin ganz ungenügend dargestellt; der Verfasser scheint überhaupt den speculativen Gehalt der Lehre E.'s wenig zu erkennen.

***Ueber E.'s Lehre*** vergleiche man unter den verschiedenen Handbüchern der Dogmengeschichte und Geschichte der Philosophie besonders: ***J. Brucker***, kritische Geschichte der Philos. Leipzig 1741, B. III. S. 614 ff.; ***Ritter***, Gesch. der Philos. VII. Thl. S. 206—296. ***Buhle,*** Lehrb. der Gesch. der Philos. V. Thl. S. 125 ff. Commentat. Gotting. t. X. p. 174 ff. ***Jaesche,*** der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen II. Th. S. 141 ff. ***Meier,*** Lehre von der Trinität, Hamburg u. Gotha I. B. S. 227 ff. ***Baur***, »die christl. Lehre von der Versöhnung« etc., Tüb. 1838. S. 118—141; Derselbe: »die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes« etc. Tüb. 1842, II. Thl. S. 203—344, der besonders das Verdienst hat, auf den Zusammenhang von E.'s Lehre mit dem Plato-

nismus, dem Areopagiten und Maximus hingewiesen zu haben; *Dorner*, Entw. Gesch. der Lehre von der Person Christi,« Th. II. S. 344 ff. *Helfferich*, »die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen," Gotha 1842, Thl. I. S. 177—254. J. *Görres*, christl. Mystik Thl. I. S. 243 ff.; *Staudenmaier* »die Philosophie des Christenthums, I. B. Lehre von der Idee, S. 535 ff. »Introduction à la philosophie de l'histoire« par l'abbé Ph. *Gerbet*, Paris 1832; Fel. *Ravaisson*, »Rapports sur les bibliothèques des départements de l'ouest, Paris 1841; derselbe: »catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, publié sous les auspices du ministre de l'instruction publique,« Paris 1849, I. Thl. (über die codices zu vergleichen); Saint-René *Taillandier*: »Scot Erigène et la philosophie scolastique« Strassburg-Paris 1843.

Als einzelne Aufsätze über einzelne Theile von E.'s Lehre sind zu nennen: *Laufs*, »über die für verloren gehaltene Schrift des J. Scotus *von der Eucharistie*« in Ullmanns etc. theol. Stud. u. Kritiken, 1828 4. Heft S. 755 ff.; C. F. *Hor*, über Joh. Sc. Erig. in der Bonner Monatsschrift Heft XVI. p. 33 ff.; *Fronmüller* »die Lehre des Joh. Scot. E. *vom Wesen des Bösen* nach ihrem innern Zusammenhang und mit Rücksicht auf einige verwandte Systeme der neuern Zeit« in Steudels etc. Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1830 H. 1. S. 49 ff. H. 3. S. 74 ff.; es ist darin besonders die Vergleichung mit Spinoza und Schleiermacher trefflich durchgeführt; *Staudenmaier* »Lehre des Joh. Sc. Erig. *über das menschliche Erkennen* mit Rücksicht auf einschlägige Theorieen früherer und späterer Zeit in der Zeitschr. für Theologie von Hug, Hirscher u. a., Freiburg 1840 H. 2. S. 239 ff.

# II. Theil.

# Die Lehre des Erigena.

Da wir E.'s Lehre wegen ihrer engen Verbindung mit der vorhergehenden Philosophie und Theologie mit stetem Rückblick auf dieselbe werden zu betrachten haben (s. o. S. 10 ff.), so müssen wir, ehe wir die Darlegung seines Systems beginnen, einen kurzen Ueberblick über die Lehre seiner Vorgänger vorausschicken. Ebenso ist vor der Darlegung der materialen Seite seines Systems die Frage nach der formalen, principiellen Seite desselben, d. h. E.'s Lehre vom Verhältniss der Philosophie zur Theologie, der Vernunft zur Offenbarung, der freien Speculation zur kirchlichen Tradition, seine Schriftauslegung, Methode und Darstellungsform zu behandeln. Wir schicken daher dies zusammen als Prolegomena voran.

## Prolegomena.

### 1. Ueberblick über die Lehre der hauptsächlichsten Vorgänger des Erigena.

Die absolute Transcendenz der platonischen Idee des Ansichguten, die es unmöglich macht, über ihr Wesen Positives auszusagen, die Plato nur im Abbilde zu zeigen versucht, die nicht die Wissenschaft und die Wahrheit, sondern über beiden sei[1]), die der letzte Grund des Erkennens wie des Seins, des Subjectiven und Objectiven, selbst aber über diese Sonderung erhaben sein soll[2]), wurde vom ***Neuplatonis-***

[1]) *Plato,* Republ. VI, 506.
[2]) Republ. VI, 508 ff.

*mus* bis zur Spitze verfolgt. Sätze des *Plotinus*, wie: »die höchste Einheit ist als die erzeugende Natur von Allem nichts in Allem; sie ist nicht Etwas, hat nicht Qualität noch Quantität, ist nicht Verstand noch Seele, ist weder Bewegtes noch Ruhendes, sondern in sich selbst einförmig, formlos; sie ist reines Sein ohne alles Accidens; wir dürfen daher weder dieses noch jenes von ihr sagen, sondern können nur von aussen uns um dieselbe herumbewegend unsre Affectionen gegen dieselbe ausdrücken«[1]; »es kommt dem Höchsten in Wahrheit kein Name zu[2]), es kommt ihm nicht einmal das Denken zu, sonst würde ein Unterschied in ihm sein[3]), wir müssen es daher nur das Eine nennen[4]) oder, was er mit *Proclus* besonders hervorhebt, das Gute, welches das Erhaltende (σωστικόν) alles Seienden ist[5]): solche und viele ähnliche Sätze beweisen dies hinlänglich[6]). Offenbar überwiegen bei diesen Bestimmungen des Absoluten die negativen; denn so oft man auch dasselbe mit positiveren Begriffen wie Eines, Erstes, Gutes u. s. w. festzuhalten und zu umfassen sucht, wird man immer wieder von der Transscendenz des Absoluten zurückgeschleudert, wonach sein Wesen auch über diese Begriffe weit hinausliegt, so dass also auch sie in ihm negirt sind. Eben diese *Negativität* ist nun auch *der Grundgedanke des Gottesbegriffs*, welchen wir in den Schriften finden, die unter dem Namen des *Dionysius Areopagita* auf uns gekommen sind.

Auf die Vorfrage über die Zeit, in die der Areopagite zu setzen ist, ob er unter dem Einfluss des Neuplatonismus stehe, oder dieser aus dem Areopagiten geschöpft habe, können wir hier nicht näher eingehen. Wir bemerken nur, dass wir die

[1]) *Plotin*, Ennead. III. l. VIII. c. 9.

[2]) ibid. V. l. III. c. 13.

[3]) ibid. V. l. III. c. 11. l. VI. c. 5.

[4]) ibid VI. l. IX. c. 5—6. l. V. c. 6. oder πρῶτος θεός ennead. V. l. III. c. 14.

[5]) *Proclus*, institutio theologica, 13. cfr. 8 u. 12. *Plotin*, Ennead. V. l. III. c. 18; — Ennead. III. l. VIII. c. 9—10; Enn. I. VII. c. 1.

[6]) Weitere Belege s. bei *Vogt*, Neuplatonismus und Christenthum, I. Thl. Berl. 1836 S. 47 ff.; *Zeller*, Gesch. der griech. Philos. III. Thl. S. 696 ff. — *Baur*, L. v. d. Dreieinigkeit, II. Thl. S. 252 ff.

Ansicht von *Baumgarten-Crusius*, welcher die Dionysischen Schriften spätestens in das dritte saec. verlegt, also über den Neuplatonismus hinaufrückt [1]), mit der grossen Mehrzahl der heutigen Kritiker für genügend widerlegt [2]) halten, den Pseudodionys *nicht über das 5. saec. hinaufrücken* und bei der deutlichen Verwandtschaft seines Systems mit dem Neuplatonismus, insbesondre bei der schlagenden Aehnlichkeit des bei-

---

[1]) Baumg. trat gegen die gewöhnliche Ansicht, dass die Dionysischen Schriften nicht über das 5. saec. hinaufzurücken seien, und dass er unter dem Einfluss des Neuplatonismus gestanden habe, im Jenaer Osterprogramm vom J. 1823 „de Dionysio Areopagita" auf, und suchte darin nachzuweisen, dass der Zweck des Verfassers — eines alexandrinischen Platonikers und zugleich eines Christen interioris disciplinae — der war, die griechischen Mysterien so viel möglich auf das Christenthum überzutragen. Ueber die Unächtheit der Schriften selbst ist seit *Dallaeus* (de scriptis, quae sub Dion. Areop. et Ignatii nominibus circumferuntur. Genf 1666) kein Streit mehr. Wir möchten in der Frage noch auf eine Notiz aufmerksam machen, aus der hervorgeht, dass wenn auch nicht an der Abfassung dieser Schriften durch Dionys, die, wie bekannt, erst seit dem J. 532 erwähnt werden (s. Dallaeus l. c. §. 7. u. Baur S. 206), so doch an der *Herausgabe derselben durch Dionys schon zu E.'s Zeit gezweifelt wurde;* Anastasius bemerkt nemlich in dem o. S. 28 erwähnten Brief an Carl den Kahlen: „notandum est, quod, licet tantae gloriae tantaeque scientiae — iste S. Dionysius fuerit, *nunquam tamen aliqua opuscula eum edidisse,* nisi fallor, quaecunque orthodoxorum scripta traditio prodit, priusquam Romani pontifices, videlicet Gregorius Martinus et Agatho dictorum ejus in conscriptis suis mentionem fecerint. — Unde ego veram esse Graecorum opinionem conjicio perhibentium, libros ejus a prioribus haereticis occultatos, donec longo post tempore ex opusculis ejus solus codex, qui nunc habetur, est Romae repertus ceterisque nondum inventis in Graeciam asportatus. Edidit enim et alios, ut ipse innuit, libros, quos nec Graecus quisquam, nec adhuc potuit invenire Latinus" (s. Floss, opp. Scoti S. 1027). — Von Erig. sahen wir S. 63, dass er wenigstens daran zweifelte, ob Dionys nach Gallien kam und in Paris starb.

[2]) Gegen Baumg. trat schon *Engelhardt* auf im Anhang zu dem Werk: „Die angeblichen Schriften des Areop. Dionysius," Sulzbach 1823 II. Bd. S. 329 ff.; seinen Gründen trat *Baur* bei, Dreieinigkeits-Lehre II. Bd. S. 205; *Ritter*, Gesch. der Phil. VI. Bd. S. 533 ff., sowie die meisten Dogmenhistoriker.

derseitigen Gottesbegriffs den Ersteren als abhängig und besonders die Lehre des Proclus als die Quelle betrachten, aus der er schöpfte. Denn — abgesehen von den sonst schon gegen Baumgarten geltend gemachten Gründen — glauben wir, dass überhaupt der Gedanke, platonisch mystische Ideen mit christlichem Inhalt zu füllen, dann am meisten nahe liegen musste, als der Platonismus sein letztes Stadium, und zwar unglücklich, durchlaufen hatte im Neuplatonismus, und die Reste jenes nur gerettet werden zu können schienen, wenn sie sich mit christlichem Inhalt verschmelzen würden; und es ist auch bei dem grossen Hass der Neuplatoniker gegen das Christenthum an und für sich unwahrscheinlich, dass Proclus und Plotin aus dem Buche eines Christen schöpften, oder, wenn sie aus ihm schöpften, dies thaten, ohne ihn zu bekämpfen. — Daher ist uns der Pseudodionys der erste, Maximus, wie wir sehen werden, der zweite, E. der dritte und hauptsächlichste Pfeiler der Brücke, auf welcher der Platonismus je mit besonderen Modificationen in die abendländische Speculation überging, ohne dass natürlich damit die Bedeutung vieler griechischer Väter, besonders des Origenes und der Alexandriner überhaupt, für die Fortpflanzung der griechischen Philosophie geläugnet sein soll.

Nach Dionys[1]), um mit diesem kurzen Namen die Lehre der *pseudo*dionysischen Schriften zu bezeichnen, ist die schlechthinige Unerkennbarkeit Gottes die Voraussetzung, die allem, was über Gott gesagt werden mag, vorangestellt werden muss. Gott ist das Ueberwesentliche, Uebergute, die Ueberverünftigkeit, erhaben über alle Beschaffenheit, Bewegung, Leben, Vorstellung, Namen, Begriff, Verstand, Wesenheit, Gränze, kurz über alles, was ist[2]), und ist doch das Seiende, das Eine,

[1]) Wir müssen bei seiner Lehre natürlich das hauptsächlich berücksichtigen, an was wir nachher E.'s Lehre sich werden anschliessen sehen, und bemerken, dass wir von ihm und E.'s Vorgängern überhaupt bei den einzelnen Lehren E.'s noch Näheres zur Vergleichung nachtragen werden.

[2]) *Dionys*, de divinis nominibus c. I, 5, entsprechend der obigen Stelle bei *Plotin*, III. Enn. l. VIII, c. 9.

Unerkannte[1]), ist namenlos und doch zugleich allnamig[2]). Wenn so »jeder menschliche Gedanke über Gott ein Irrthum« ist[3]), weil sein Wesen alle unsere Begriffe übersteigt, so preist Dionys diese Verneinungen (*ἀφαιρέσεις*) im entgegengesetzten Sinne doch wieder als Bejahungen (*θέσεις*): »Gott ist unsichtbar durch die Ueberfülle des Lichts, die göttliche Finsterniss ist sein unzugängliches Licht, d. h. er ist durch die Ueberschwenglichkeit der überwesentlichen Lichtergiessung, mit der er sich umgibt, unzugänglich[4]), und darum muss man zu ihm durch das Nichtsehen und Nichterkennen gelangen, denn im überlichten Dunkel sieht und erkennt man im Nichtsehen und Nichterkennen« [5]). Zu dieser mystischen Beschauung Gottes steigt man dadurch auf, »dass man sich von sich selbst und allem andern auf unfassliche Weise rein absondert, dass man sich lossagt von allem, was nicht Gott ist, von allem Seien-

[1]) Ibid. und c. V, 1. II, 4. entsprechend den Stellen bei *Proclus* instit. theol. 8. 12. 13; *Plotin*, V. Enn. l. III, 13. III. Enn. l. VIII, 10. I. Enn. l. VII, 1.

[2]) De div. nom. I, 6. V, 1. de mystica theologia c. 2.; cfr. wie *Plotin* VI. Ennead. l. IX, 3. sagt: „es kommt ihm in Wahrheit kein Name zu.“ —

[3]) De myst. theol. c. 5. und de div. nom. VII, 1.: „*πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι, κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων.* (Ritter citirt diese Stelle aus falschem Orte).

[4]) De myst. theol. c. 2. und 3; epist. V. (Dorotheo ministro) in der griech. lat. Gesammtausgabe des Dionys von Balth. *Corderius*, Venedig 1755. I. Thl. S. 594: „*ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ Θεὸς λέγεται· καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα, καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίου φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ Θεὸν γνῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾷν, μηδὲ γιγνώσκειν, ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὅρασιν καὶ γνῶσιν γιγνόμενος, τοῦτο αὐτὸ γιγνώσκων, ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά*, mit Berufung auf Ps. 139, 6.: „solches Erkenntniss ist mir zu wunderlich und zu hoch, ich kann's nicht begreifen.“ — Cfr. de myst. theol. 1, 2.: „Gott habe die Finsterniss zu seiner Wohnung gemacht.“

[5]) De myst. theol. c. 2.: „*εὐχόμεθα — δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γνῶναι τὸ ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι κ. τ. λ.*“ Cfr. epist. V.

den [1]); denn Gott ist wesentlich das Gute, ja die Güte ist die erste Eigenschaft Gottes, die Ursache der Himmel und ihrer Bewegung; aus dem Guten ist alles Seiende, Beseeltes und Unbeseeltes besteht durch dasselbe; denn nur die Natur des Guten ist es hervorzubringen und zu erhalten, die des Bösen zu verderben und zu vernichten [2]); indem Gott so seine Güte auf alles Seiende verbreitet, ist er die Weisheit, die Liebe, das Leben in allem, und also nicht blos das Eine, sondern auch das Viele und Verschiedene [3]), eben darum namenlos und allnamig. So scheint sich Bejahung und Verneinung in der Entwicklung des Gottesbegriffs das Gleichgewicht zu halten [4]);

---

[1]) De myst. theol. c. 1.: „*σὺ δὲ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τάς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας, καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητά, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρός τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει* (cfr. die Neuplatoniker) *πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ.*“ Cfr. ibid. c. 2. — Dieses schwerfällige Ringen mit der Sprache bei der Schilderung des Wesens Gottes, indem Dionys sich nur mit unzähligen *ὑπὲρ* bei den Prädikaten zu helfen weiss, kann uns an die Ausdrucksweise des *Jac. Böhme* erinnern; auch einzelne Ausdrücke erinnern an den philosophus Teutonicus; z. B. der Satz des Dionys, dass die göttliche Finsterniss zugleich überschwängliches Licht ist, an Böhme's Satz: „in Gott sind zwei Wesen ewig, das ewige Licht oder das Gute und die ewige Finsterniss;“ die *ἀφαιρέσεις* und *θέσεις* in Gott an Böhme's Satz, dass „in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, oder teuflisch oder irdisch,“ womit er freilich in tiefer Ahnung der Aufgabe der deutschen Philosophie der Auffindung des Bewusstseins zusteuert, indem „kein Ding ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden könne.“ —

[2]) De div. nom. c. IV, 1—4, 12, 19.; ganz ähnlich *Proclus*, instit. theol. 8. 12. 13.

[3]) De div. nom. c. IV, 1—4. c. XIII. *Proclus* l. c. 8.

[4]) De myst. theol. c. V.: „Gott ist nicht Finsterniss, nicht Licht, nicht Verneinung, nicht Bejahung.“ Ibid. c. I.: „*δέον ἐπ᾽ αὐτῇ* (nemlich der höchsten *αἰτία*) *καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν,*

Gott ist seinem Begriff nach sowohl der in allem, als der über allem Seiende; aber wie bei den Neuplatonikern fällt auch hier das überwiegende Moment immer wieder auf die Seite der Verneinung, der Negation der Vielheit durch die Einheit. Mit Recht sagt *Dorner*[1]) von diesem Gottesbegriff, dass hiebei »der kühne Flug zur Absolutheit des göttlichen Wesens dem Denken den Schein unendlicher Tiefe geben könne, während in Wahrheit nur die innere Armuth und Leerheit einer Gottesidee zum Vorschein komme, die sich nur in physischen Kategorieen zu bewegen weiss, bei der in Naturtrunkenheit und Ekstase das ethische Wesen Gottes ignorirt werde.«

Wie nun Gott das Eine und Gute ist, so ist alles Seiende nur dadurch existirend, dass es am Einen, Guten, Schönen theilnimmt[2]). Woher kommt dann aber *das Böse?* Diese

---

*ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.*" cfr. c. II. — Offenbar haben wir in dieser ganzen Entwicklung mannigfache Anklänge an die Kirchenlehrer, schon an *Philo's* Lehre, dass Gott als der Ueberseiende absolut unbegreiflich sei, obwohl Philo zugleich das positive Verhältniss Gottes zur Welt im Logos zusammenfasst; an Sätze des *Theophilus* von Antiochien, dass Gottes *εἶδος ἄῤῥητον*, seine *δόξα ἀόρατος* etc. sei, des *Novatian*, dass omnis mens exigua est ad cogitandam Dei majestatem, des *Justin*, des Märtyrers, und *Lactanz*, dass man Gott keinen Namen beilegen dürfe, weil es für die unaussprechliche Grösse Gottes keinen Ausdruck gebe, und besonders der Alexandriner, des *Clemens*, der *Plato's* Einfluss hiebei deutlich zeigt, da er sich darauf beruft, dass Plato gesagt habe, Gott habe keinen Namen (cfr. seine *στρώματα*, dass die Wahrheit *ὑπερεγχείρητος* sei), des *Origenes*, dass „wie unsere Augen nicht die Sonne, so unser Geist nicht Gott, wie er ist, anschauen könne" (cfr. *περὶ ἀρχῶν*); bei Orig. zeigt sich auch ähnlich wie bei Dionys der Platonismus darin, dass er das Merkmal *Sein und Güte bei Gott identificirt.* —

[1]) *Dorner*, Lehre von d. Person Christi, II. Thl. S. 198. — Vergl. auch *Baur*, Dreieinigkeitslehre II. B. S. 209 ff.

[2]) Wie sehr Dionys hiebei von *den Neuplatonikern* abhängt, mögen folgende Stellen zeigen: de div. nom. c. IV, 19.: „Das Böse ist nicht aus dem Guten, alles Seiende aber ist aus dem Guten; nichts Seiendes ist aus dem Bösen, denn nur die Natur des Guten ist es, hervorzubringen und zu erhalten," cfr. *Proclus* instit. theol. 13: „das Gute

Frage bildet einen Haupttheil der areopagitischen Lehre, läuft aber auf den kurzen Schluss hinaus: weil alles, was ist, aus dem Guten ist, das Böse aber nicht aus dem Guten sein kann, so kann das Böse überhaupt nicht real existiren [1]); ist das Böse aber irgendwo ein Seiendes, so ist es kein durchaus Böses, sondern ist am Seienden und Guten, und wirkt zur Vollendung des Ganzen mit [2]); ein rein Böses aber existirt nicht, nur ein mit Gutem Gemischtes; es ist nur ein Mangel, eine Leere, Schwäche am Guten, ein Unvollendetes, Träges, Ungeordnetes, Lebloses, das nur *κατὰ συμβεβηκός*, zufällig, um eines andern willen vorhanden ist [3]), und das, wie das Gute aus Einer Ur-

---

ist das Erhaltende und Einigende alles Seienden" etc. — Dionys ibid.: „Alles Seiende strebt nach dem Schönen und Guten, wie kann nun das Böse sein, wenn es ohne dieses Streben ist?" cfr. *Proclus* l. c. 8.: „das Gute ist das gemeinsame Strebeziel alles Seienden" etc.

[1]) De div. nom. IV, 19.: „die Natur des Bösen ist es, zu verderben und zu vernichten; darum kann das Böse selbst nicht sein, weil es sich selbst bös sein würde." cfr. IV. 20. 32 u. a. —

[2]) l. c. IV. 20—24: das Böse ist nicht aus Gott, nicht in Gott, 21.; auch nicht in den Engeln, 22.; auch die Dämonen sind nicht von Natur böse, sie sind nur schwach geworden, ihr Böses ist Mangel am Guten der Engel, sie können des Guten nicht untheilhaftig sein, weil sie sind und leben, 23.; es ist nicht in der Seele, 24., nicht in den Thieren, nicht in der Natur, 25—26., auch nicht in den Körpern oder in der Materie, 27—28. — 20.: „*τὸ κακόν, ᾗ κακόν, οὐδεμίαν οὐσίαν ἢ γένεσιν ποιεῖ· — ἔσται τὸ κακὸν φθορὰ μὲν δι' ἑαυτό, γενεσιουργὸν δὲ διὰ τὸ ἀγαθόν· καὶ ᾗ μὲν κακόν, οὔτε ὂν οὔτε ὄντων ποιητικόν· διὰ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὂν καὶ ἀγαθὸν ὂν καὶ ἀγαθῶν ποιητικόν.* Ibid.: *τὸ κακὸν ἀτελές ἐστιν ἀγαθόν.* 31.: „*Πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα καὶ ὅσα ἀγαθά, καὶ ὅσα ἐναντία*" etc.

[3]) Ibid. IV, 20.: „*τὸ γὰρ πάντῃ ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε ὄν, οὔτε ἐν τοῖς οὖσι, τὸ δὲ μικτὸν διὰ τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς οὖσι καὶ ὄν, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει.*" IV, 32.: „*τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκός, καὶ δι' ἄλλο, καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οἰκείας· ὥστε τὸ γιγνόμενον ὀρθὸν μὲν εἶναι δοκεῖν, ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα γίγνεται, τῷ ὄντι δὲ οὐκ ὀρθὸν εἶναι, διότι τὸ μὴ ἀγαθὸν ἀγαθὸν οἰόμεθα· οὐκ οὖν τὸ κακόν παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ παρὰ τὴν αἰτιὰν καὶ παρὰ τὸ τέλος* etc. *Στέρησις ἄρα ἐστι τὸ κακὸν καὶ ἔλλειψις, καὶ ἀσθένεια καὶ ἀσυμμετρία, καὶ ἄζωον καὶ ἄλογον, καὶ ἀτελὲς καὶ αὔριστον, καὶ ἄγονον καὶ ἀδρανὲς καὶ*

sache, so aus vielen einzelnen Defecten des Guten entsteht und daher etwas unbegränztes ist [1]). —

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen käme also auf die Frage hinaus, warum das Gute als das Eine nicht das schlechthin Eine, sondern ein in sich Getheiltes und Mannigfaltiges ist? wie an dem Ungetheilten *μερικαὶ ἐλλείψεις* entstehen können? Darauf gibt aber Dionys keine Antwort; er weist nur darauf hin, dass das Böse seinen Grund nur in der endlichen Betrachtung haben, *nur subjectiver Schein* sein könne, wenn er sagt, dass Gott das Böse als Gutes erkenne [2]), so dass es also für ihn gar nicht existirt.

---

*ἄτακτον καὶ ἄπειρον — καὶ αὐτὸ μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν.*" — cfr. 35. — *Plotin* VI. Enn. l. IX, 1. heisst dagegen das Gute bei der Seele ein *συμβεβηκός*.

[1]) Ibid. IV, 30.: „*τὸ ἀγαθὸν ἐκ τῆς μιᾶς καὶ τῆς ὅλης αἰτίας· τὸ δὲ κακὸν ἐκ πολλῶν καὶ μερικῶν ἐλλείψεων. Πᾶν τὸ κατὰ φύσιν ἐξ αἰτίας ὡρισμένης γεννᾶται· εἰ δὲ τὸ κακὸν ἀναίτιον καὶ ἀόριστον, οὐ κατὰ φύσιν.* cfr. wie die paraphrasis Pachymerae das *ἀόριστον* erklärt als *ἐκ πολλῶν γιγνόμενον* S. 425. — Das Böse erscheint so nicht nur als zur Mannigfaltigkeit mitwirkend, sondern als dieselbe hervorbringend, es ist das differenzirende Princip der Dinge, IV, 31.: „*τῶν ἀγαθῶν τὸ αἴτιον ἕν. Εἰ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἐναντίον, τοῦ κακοῦ τὰ αἴτια πολλά, οὐ μὴν τὰ ποιητικὰ τῶν κακῶν, λόγοι καὶ δυνάμεις, ἀλλ' ἀδυναμία. Οὔτε ἀκίνητα καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα τὰ κακά, ἀλλ' ἄπειρα, καὶ ἀόριστα καὶ ἐν ἄλλοις φερόμενα καὶ τούτοις ἀπείροις.*" Näheres s. bei *Baur* L. v. d. Dreieinigkeit II, 225 ff. —

[2]) De div. nom. IV, 30.: „*οἶδεν ὁ θεὸς τὸ κακὸν ἢ* (muss wohl heissen *ᾗ*) *ἀγαθόν, καὶ παρ' αὐτῷ αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί;*" die paraphr. Pachym. erklärt dies richtig S. 426: „*οἶδε ὁ θεὸς καὶ γιγνώσκει τὸ κακὸν οὐχ ᾗ κακόν, ἀλλ' ᾗ ἀγαθόν.*" Vergl. auch IV, 33. die Frage, wie es überhaupt *κακὰ* geben könne, da doch eine göttliche Vorsehung bestehe: „*πῶς ὅλως τὰ κακὰ προνοίας οὔσης; οὐκ ἔστι τὸ κακόν, ᾗ κακόν, οὔτε ὄν, οὔτε ἐν τοῖς οὖσι. Καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἐστὶν ἀπρονόητον· οὐδὲ γάρ ἐστι τὸ κακὸν ὄν, ἀμιγὲς ὑπάρχον τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ εἰ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἀγαθοῦ, κακὸν δὲ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ, οὐδὲν δὲ τῶν ὄντων στέρηται καθόλου τοῦ ἀγαθοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἡ θεία πρόνοια, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπρονόητον.*" — Doch scheint Dionys hier mehr *das Uebel* als das Böse im Auge zu haben, wie er denn überhaupt zwischen beiden nicht gehörig unterscheidet, cfr. IV,

Wenn aber das Böse, d. h. das Princip der Getheiltheit nur Schein ist, und die mannigfache, in einzelnes getheilte, d. h. die erscheinende Welt diese ihre Form nur in der endlichen Betrachtung hat, so müssen wir schon bei Dionys die Spuren eines subjectiven Idealismus erkennen, den wir wie die ganze obige Lehre vom Wesen Gottes, von der Verneinung und Bejahung seiner Prädikate, vom Wesen des Bösen, von der göttlichen Betrachtung des Bösen bei Erigena weitergebildet finden werden, der aber dem Areopagiten selbst nicht recht zum Bewusstsein gekommen zu sein scheint. *Die Welt hat auf diese Weise bei Dionys nur ein doketisches Dasein;* von Seiten des Endlichen wird ihr das Sein entzogen durch das Böse, dessen Natur es ist, zu vernichten (S. 94. A. 1.); alles Erscheinende, Einzelne ist als solches mit seiner Negation, mit dem Nichtsein behaftet, ist also ebensosehr nichts als etwas; das, was seine Existenz ausmacht, ist nur das Eine, Gute, Gott in ihm; aber auch von Seiten Gottes wird das Sein der Welt zweifelhaft, da Gott ebensosehr nicht in allem, sondern über alles hinaus ist, da »die Ursachen ausserhalb ihrer Wirkungen und erhaben über sie nach dem Gesetz ihres eigenen Urgrundes« sein sollen [1]), da endlich dieses nur scheinbar Seiende sich verflüchtigen muss im Zurückstreben nach dem wahrhaft Seienden [2]). Wodurch ist nun der Zusammenhang zwischen dem über alles erhabenen Unendlichen und dem

---

19, 20. 23 mit 30 ff. — Dass Dionys in dieser ganzen Lehre *die Manichäer* bekämpfen will, oder die dualistische *Gnosis*, z. B. de div. nom. IV, 21.: *πᾶσα γὰρ δυὰς οὐκ ἀρχή, μονὰς δὲ ἔσται πάσης δυάδος ἀρχή* etc.“ bemerkt paraphr. Pachym. S. 416 mit Recht. —

[1]) De div. nom. II, 8.: „*αὐτά τὰ αἴτια τῶν αἰτιατῶν ἐξῄρηται καὶ ὑπερίδρυται κατὰ τὸν τῆς οἰκείας ἀρχῆς λόγον.*“ — I, 1.: „*αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτό δὲ μὴ ὄν, ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα, καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο.*“ I, 5.: „*ὅτι πάντων μέν ἐστι τῶν ὄντων αἴτιον, αὐτὸ δὲ οὐδέν, ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένον.*“ — Vergl. auch *Dorner*, Christol. II, 197. —

[2]) Cfr. ob. S. 94. de div. nom. IV, 19.: „*τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίεται, καὶ πάντα ὅσα ποιεῖ διὰ τὸ δοκεῖν ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ πᾶς ὁ τῶν ὄντων σκόπος ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος τἀγαθόν.*“

Endlichen möglich? Diese Frage sucht Dionys zu beantworten in seinen beiden Schriften über die *himmlische* und die *kirchliche Hierarchie*, so aber, dass er das metaphysische Räthsel mit einem ethischen Schlüssel lösen zu dürfen voraussetzt. —

Das Ziel der Hierarchie [1]), d. h. »der heiligen Ordnung und Wissenschaft, der nach der Gottähnlichkeit so viel möglich strebenden Wirksamkeit, die nach dem Maass der ihr von Gott eingegebenen Erleuchtungen zur Nachahmung Gottes aufgeführt wird« [2]), ist die möglichste Aehnlichung und Einigung mit Gott; sie vollendet ihre Geweihten zu durchsichtigen Spiegeln, die den Strahl des göttlichen Urlichts aufnehmen und ihn wieder auf die nach ihnen Folgenden ausstrahlen [3]), so dass sich das göttliche Wesen durch alles, was ist, vervielfältigt, indem es von der höchsten Stufe zu den niedrigsten hinabsteigt; da aber, während die einen reinigen, erleuchten und vollenden, die andern zugleich gereinigt, erleuchtet und vollendet werden, so geht derselbe Process auch wieder aufwärts und führt durch die reinigende, weihende, vollendende Wirksamkeit derselben Stufen in die göttliche Einheit zurück. So ist also die Hierarchie einerseits eine aus Gott hervorgehende (himmlische), andrerseits eine zu Gott hinaufführende (kirchliche); den verschiedenen Engelordnungen in jener entsprechen die verschiedenen Ordnungen der Weihenden (Priester) und der Geweihten in dieser [4]). —

Der einzige Weg, zu dem unergründlichen und unerreichbaren, weil einfachen und ursprünglichen, Gott zu gelangen, ist der der Vereinfachung und des Abthuns der Vielheit, und diesen Weg in allen seinen Stufen genau zu bezeichnen, ist die Hauptaufgabe, die sich die Schriften des Dionys stellen,

1) Wir dürfen dies ganz kurz fassen, da Erig. an diesen Theil der dionysischen Lehre weniger anknüpft.

2) de coelesti hierarchia cap. III. §. 1.

3) ibid. c. III. 2.

4) de ecclesiastica hierarchia c. VI, 1. §. 3 ff. Die höchste Ordnung der Geweihten ist die der Mönche; denn „die Entsagung von den getheilten Leben und Einbildungen deutet anf die vollkommenste Philosophie;“ ib. VI, 3. Abth. §. 2.

und wir sehen daraus deutlich, dass die *Hauptidee seiner Schriften platonisch* ist, die *θέωσις* oder *ἕνωσις* mit Gott[1]. Der Punct, in welchem die von Gott herabsteigende Gliederung sich umwendet, um in den 3 Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung wieder aufwärts zu Gott zu führen, ist der Mensch; es ist uns aber die Schrift des Areopagiten »von der Seele«[2] verloren gegangen, worin er ohne Zweifel die in der »himmlischen Hierarchie« begonnene Gliederung bis zum Menschen herabführte und mit und in ihm die rückgängige Bewegung ihren Anfang nehmen liess, weshalb uns auch bei der in Erigena's System so wichtigen Anthropologie die Vergleichungspuncte mit Dionys fehlen.

Der Anfangspunct und die Vollendung aller Hierarchieen ist *Christus,* der eben dadurch Erlöser ist, dass er der Grund und die Kraft der Hierarchieen ist, indem er »die obere seinem Lichte ähnlich macht und die untere durch die aufwärts ziehende Liebe zum Schönen zu dem göttlichen Leben emporhebt«[3]. Man könnte nun erwarten, dass in der Lebensgeschichte Christi, der doch in seinem Ausgang vom Vater, seiner Menschwerdung und Erhöhung zur Rechten Gottes das Herab- und Hinaufsteigen der Hierarchieen am besten veranschaulicht hätte, eine sichere Bürgschaft für den allgemeinen Process der Hierarchieen gefunden würde; allein Dionys vermag die reale Menschwerdung Christi weder anthropologisch noch theologisch sicher zu begründen. »Er war in dem, was zu unsrem Sein gehört, überseiend; wie könnte er — *ὁ πάντων ἐπέκεινα* — mit allen Menschen wesentlich vereint sein? Er ist zwar, als *ἐξ ἀνθρώπων οὐσίας οὐσιώμενος*, nicht blos *ὑπὲρ*

---

[1]) Vergl. Platos Theaetet u. a.

[2]) So weit uns die Seelenlehre des Dionys aus seinen übrigen Schriften erkennbar ist, scheint auch sie mit der des *Proclus* ähnlich zu sein; cfr. de div. nom. c. IV, 9: „die Kreisbewegung der Seele sei ihr Eingehen in sich selbst und die Zusammenfassung ihrer Kräfte" mit Proclus, instit. theol. 15 ff.: „was die Kraft habe, sich zu sich selbst zurückzuwenden, sei unkörperlich, nur die Seele habe diese Kraft, die sich selbst zuerst bewege" etc.

[3]) De eccles. hier. I, 1—2. III, 12. epist. IV. de div. nom. 2, 10.

ἀνθρώπους, sondern auch κατὰ ἀνθρώπους, aber der Ueberwesentliche blieb auch nach der Erscheinung, d. h. in der Erscheinung selbst verborgen; obwohl eintretend in das Sein hat er es doch überwesentlich angenommen, ist ein Sein über dem Sein geworden (ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη), und wirkte das Menschliche über die menschliche Art hinaus, nicht als Mensch, das Göttliche nicht als Gott, sondern offenbarte eine neue gottmenschliche Thätigkeit — θεανδρικὴ ἐνέργεια — des menschgewordenen Gottes,« eine Formel, die bekanntlich nachher im 7. Jahrh. als Mittel zur Vereinbarung der monotheletischen und dyotheletischen Ansicht eine Rolle spielte[1]). So sehen wir, dass sich in der Lehre vom menschgewordnen Gott dasselbe wiederholt, was wir oben beim Begriff Gottes sahen, nemlich dass die θέσεις, d. h. alles, was ihm als Menschen beigelegt wird, zugleich ἀφαιρέσεις sind, d. h. sogleich wieder negirt werden müssen, weil sein Wesen über alles Menschliche und alles Sein hinausliegend bleibt. Weun wir aber auf diese Weise nur einen ewigen Christus behalten, und der historische sich verflüchtigt, was Dionys damit gesteht, dass er den Logos

---

[1]) de div. nom. c. II, 10: „ὅθεν ἐπειδὴ καὶ ἕως φύσεως ὑπὸ φιλανθρωπίας ἐλήλυθε καὶ ἀληθῶς οὐσιώθη, καὶ ἀνὴρ ὁ ὑπέρθεος ἐχρημάτισεν — κἂν τούτοις ἔχει τὸ ὑπερφυὲς καὶ ὑπερούσιον, οὐ μόνον ᾗ ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινώνηκε, — ἀλλ᾽ ὅτι ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυὴς ἦν, ἐν τοῖς κατ᾽ οὐσίαν ὑπερούσιος, πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων.“ — epist. III. u. IV. (ad Cajum Monachum): „ἡμεῖς τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἀνθρωπικῶς ἀφορίζομεν· οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μόνον — ἀλλ᾽ ἄνθρωπος ἀληθῶς, ὁ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιώμενος. Ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον, ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης ὁ ἀεὶ ὑπερούσιος ἀμέλει τῇ ταύτης περιουσίᾳ· καὶ εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου. — Καὶ γὰρ οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἀνθρώπων, ἀνθρώπων ἐπέκεινα, καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς. Καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ᾽ ἀνδρωθέντος Θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.“ Cfr. de eccles. hier. III, 12; *Maximi* Schol. in Greg. Oxford 1681 S. 58 ff.

selbst Jesus nennt, so erhält auf der andern Seite auch der ewige Christus eine unsichere Existenz, indem er an der Spitze der Hierarchieen stehend mit Gott selbst, der höchsten Einheit, zusammenfällt, daher Gott auch hier wesentlich unmittheilbar bleibt, und es sich deutlich zeigt, wie die durch den »Vergottungsprocess« der Welt dem Pantheismus nahe kommende Weltbetrachtung des Dionys die Christologie aus der Kirchenlehre aufnimmt, ohne sie als wesentliches Glied in den inneren Zusammenhang des Systems einfügen zu können [1]). In ähnliche Schwierigkeiten in Bezug auf die historische Persönlichkeit Christi und die Erlösung durch ihn werden wir die Lehre Erigena's verwickelt finden.

Nach diesen Prämissen darf es uns nicht wundern, dass, wie die abstracte, im Grunde unmittheilbare Einheit des göttlichen Wesens, d. h. des allein wahrhaft Seienden, die Realität der Getheiltheit, Vielheit ausser Gott, d. h. der Welt immer wieder unsicher macht, so auch in der *Trinitätslehre* des Dionys jeder in Gott selbst gesetzte Unterschied immer wieder in die über jeden Unterschied hinausliegende Einheit zerfliesst. Wenn ein Unterschied ist, so ist er nicht in Gott selbst, sondern nur in den Wirkungen, die von Gott als der einen Ursache ausgehen. Sobald man aber über die eine absolute Einheit hinweggeht, hat der Unterschied überhaupt keine objective Bedeutung mehr, sondern er fällt zuletzt nur in die subjective Betrachtung [2]). Wohl sträubt sich Dionys da und dort gegen diese nothwendige Consequenz seiner Lehre, er fällt aber immer wieder in dieselbe zurück [3]). »Die ganze

---

[1]) Cfr. *Dorner*, l. c. S. 199—201. *Baur*, l. c. S. 244 ff.

[2]) Näheres s. bei Baur, l. c. S. 237 ff.

[3]) Dass Dionys selbst fühlte, man könnte ihm leicht die Vermischung der göttlichen Personen zum Vorwurf machen, zeigt de div. nom. II, 2: „*εἰ δέ τις φαίη, σύγχυσιν ἡμᾶς ἐν τούτῳ κατὰ τῆς θεοπρεποῦς διαιρέσεως εἰσάγειν*, — so halte sich seine Philosophie doch an die Schrift und nach dieser *οὔτε τὰ ἡνωμένα διαιρεῖν θεμιτόν, οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν*. Gleich daranf II, 4 werden aber nur die Einigungen in Gott wesentliche Attribute, die Unterschiede aber Ausflüsse genannt; *cfr.* II. 7, wo er die Subjectivität der Gotteserkenntniss deutlich auspricht: „alles Göttliche und was uns er-

göttliche Vaterschaft und Sohnschaft geht von der über alles erhabenen Urvaterschaft und Ursohnschaft aus, und wird den überhimmlischen Gewalten geschenkt. Daher sind und heissen Götter und Göttersöhne und Väter der Götter die gottähnlichen Geister, indem ihnen auf geistige Weise diese Vaterschaft und Sohnschaft vollendet mitgetheilt wird, *Vater und Sohn aber aller göttlichen Vaterschaft und Sohnschaft allerhabenst entnommen sind*" [1]). So sind also Vater und Sohn nur Namen, die auf die höchsten geistigen Wesenheiten übergetragen sind; und sind sie einmal zu blos subjectiven Bezeichnungen herabgesunken, so ist es ganz consequent, von Vätern und Söhnen in der Mehrzahl zu reden. Auch diese Auflösung der Trinität, deren Personen nur in der Betrachtung des Subjects unterschieden werden sollen, werden wir ähnlich bei Erig. finden, welcher geradezu sagt, dass Vater und Sohn blosse nomina seien.

Offenbar erinnert dieses System vielfach an die *Emanationslehre der Neuplatoniker*. Wenn Dionys sagt, »die Uebergüte spende als ihre erste Gabe das Sein an sich aus, und aus ihr als der allgemeinen Ursache seien alle intellectuelle und intelligible Wesenheiten der Engel, der Seelen, der Welt,« wenn diese Ursache » *Vorbilder* alles Seienden in sich hat, nemlich

---

scheint, wird nur durch Theilnahme erkannt, es selbst aber nach seinem eigentlichen Grund ist über alle Erkenntniss erhaben;" ibid. „*Wenn wir* das überwesentlich Verborgene, z. B. *Gott, Leben, Licht nennen, so verstehen wir darunter nichts anderes, als die Kräfte, welche von ihm auf uus herab kommen*, die uns vergöttlichen;" also hängt alles, was wir Gott beilegen, von unsrer Subjectivität ab und hat nur in ihr eine Realität, nicht aber an sich.

[1]) De div. nom. c. II, 7—8: „*πᾶσα θεῖα πατριὰ καὶ υἱότης ἐκ τῆς πάντων ἐξῃρημένης πατριαρχίας καὶ υἱαρχίας δεδώρηται καὶ ἡμῖν καὶ ταῖς ὑπερουρανίαις δυνάμεσιν, ἐξ ἧς καὶ θεοὶ καὶ θεῶν υἱοὶ καὶ θεῶν πατέρες οἱ θεοειδεῖς γίγνονται καὶ ὀνομάζονται νόες*, (*Engelhardt* I, 71 übersetzt hier unrichtig: „von ihr sind Götter und Göttersöhne und Väter der Götter *und* gottähnliche Geister," während offenbar *νόες* das Subject ist) *πνευματικῶς δηλαδὴ τῆς τοιᾶσδε πατρότητος καὶ υἱότητος ἐκτελουμένης, — καὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πάσης πατριᾶς καὶ υἱότητος θείας ὑπεροχικῶς ἐξῃρημένων.*"

die in Gott einig vorausbestehenden, wesenschaffenden Verhältnisse des Seienden»[1]) (woran wir namentlich die Kosmologie Erigena's angeknüpft finden werden), so entspricht dies ganz der Lehre *Plotin's*, die Ueberfülle *des Einen* bringe ein Anderes hervor, das Erste aber werde dadurch nicht verändert, wie der Glanz, der die Sonne umgebe, überall hin von ihr ausgehe, während sie selbst ohne Veränderung bleibe[2]); das durch jene Ausströmung Entstandene, das Zweite und Grösste nach dem Einen, sei *der νοῦς*, das Abbild des Ur-Einen, aus welcher Vernunft hinwieder, ohne dass sie eine Veränderung dabei erleide, *die Weltseele* ausströme[3]). So hat schon der Neuplatonismus in dem Ur-Einen, der Weltvernunft und der Weltseele ein trinitarisches Princip des Universums; dem *νοῦς* bei Plotin entspricht die himmlische Hierarchie bei Dionys, in der sich Gott seine Idealwelt schafft, oder deren Träger — Christus. Ebenso und noch viel mehr ist die Uebereinstimmung mit *Proclus* zu erkennen, mit dem Dionys auch in der Forderung der mystischen Einigung mit Gott, an welchem wir nicht durch unser Denken und Erkennen, sondern nur durch unser Sein Theil nehmen (s. o. S. 100 A. 3), übereinstimmt. Wie nemlich die einfache, in 3 Stufen herabgeführte Emanationslehre des älteren Neuplatonismus von *Proclus* noch in weitere Dreiheiten zergliedert wurde, so unterscheidet auch Dionys 3 Ordnungen von himmlischen Wesenheiten, 3 Weiheorden in der kirchlichen Hierarchie, 3 aufwärts zu Gott füh-

---

1) de div. nom. c. V. 6. 8.

2) Hier wird die Uebereinstimmung eine fast wörtliche, da Dionys de div. nom. c. V, 8. dasselbe Bild gebraucht: „*εἰ γὰρ ὁ καθ᾽ ἡμᾶς ἥλιος τὰς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας καὶ ποιότητας καίτοι πολλὰς καὶ διαφόρους οὔσας ὅμως αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μονοειδὲς ἐπιλάμπων φῶς — τρέφει καὶ ἐκφύει —, καὶ τῶν ὅλων ἕκαστον οἰκείως ἑαυτῷ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς ἡλίου μετέχει, καὶ τὰς τῶν πολλῶν μετεχόντων ὁ εἷς ἥλιος αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφε· πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας προυφεστάναι τὰ πάντα τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἕνωσιν συγχωρητέον.*“

3) S. die Belege bei Vogt, Neuplat. und Christenth. S. 50—55. 61.

rende Stufen: Reinigung, Erleuchtung, Vollendung[1]). Was bei Dionys die Ordnung der Engel, sind bei Proclus die Götter und Geister. »Jeder getheilte Geist nimmt nach Proclus Theil an der Einheit, die über dem Geist und die erste ist, durch das Ganze und durch die mit ihm auf gleicher Stufe stehende Einheit; alle Kräfte des Göttlichen beginnen von oben und gehen heraus durch die ihnen angemessenen Mitten und kommen bis zu den letzten; bei allen sind die Götter auf eine und dieselbe Weise, aher nicht alles ist auf dieselbe Weise bei den Göttern; einige Reihen sind unmittelbar, andere durch mehrere oder wenigere mittlere mit jenen verbunden; die Enden aller göttlichen Ausgänge werden ihren Anfängen geähnlicht, und bewahren einen anfangslosen, endlosen Kreis durch ihre Hinwendung zu den Anfängen; so wird Eine Ordnung aus den Erfüllenden und Erfüllten durch die einigende Kraft der Ersten, durch den Zusammenhang in der Mitte, durch die Hinwendung des Endes zum Ursprung der Ausgänge[2]). Es ist klar, dass wir hierin den Schlüssel zum System der Hierarchieen bei Dionys haben. »Diese einigende, das Unterste mit dem Obersten verknüpfende Kraft ist, wie *Baur* (a. a. O. S. 256) mit Recht sagt, bei Proclus dasselbe Moment der Vermittlung, welches der Areopagite, um ihm einen christlich-religiösen Namen zu geben, Hierarchie nennt.«

Es ist aber nicht zu übersehen, dass die neuplatonische Emanationslehre im allgemeinen doch von dem Emanatismus des Areopagiten zu unterscheiden ist, indem dieser ein *rein geistiger* ist, wie die wichtige Stelle in epist. VIII. (Demophilo monacho) §. 2. zeigt: »Du musst aber die Näherung

---

[1]) de coel. hier. c. VI. de eccles. hier. c. VI. s. o. S. 98. Mit Recht folgert *Ritter*, Gesch. der Phil. VI. 533 ff. daraus einen Hauptbeweis, dass Dionys nur eine Ausgeburt der spätesten Entwicklung der neuplatonischen Schule sein könne, und dass er von der christlichen Lehre nur die äusserliche Formel angenommen habe, der Kern seiner Denkweise aber heidnisch sei.

[2]) Diese wenigen, aus *Engelhardts* Uebers. des Dionys II. 205 ff. und *Baur*, Dreieinigkeitslehre II. 252 ff. genommenen Sätze mögen genügen, den Zusammenhang zwischen Dionys und Proclus darzulegen. — Näheres s. in jenen Schriften.

nicht im örtlichen Sinne nehmen (nemlich bei den je nach ihrer Gottähnlichkeit von Gott entfernten Ordnungen), sondern sie von der Fähigkeit verstehen, Gott aufzunehmen.«

Neben dieser Emanationslehre der Neuplatoniker, besonders der späteren, dürfte als weitere Quelle des areopagitischen Systems der Hierarchieen die Lehre *der Gnostiker* zu betrachten sein. Wie sie ihre Stufen unter den Aeonen haben, so hat Dionys seine Abstufungen unter den Engeln; wie sie zwischen geistigen, seelischen und materiellen Menschen unterscheiden, so hat Dionys seine Stufenordnungen in der kirchlichen Hierarchie, wo unter den geweihten Ordnungen die der Welt entsagenden, ein contemplatives Leben führenden Mönche am höchsten gestellt sind (s. o. S. 97 A. 4.). Die Gnostiker und Dionys sehen ferner in der Welt blos Bilder, die, je ferner vom Urbild, desto schwächer werden; beide führen alles Dasein auf den ewig unbekannten Gott zurück. Dass dagegen, wie von *Engelhardt* [1]) behauptet wurde, die Lehre des Areopagiten auch der gnostischen Idee des Abfalls nahe stehe, möchten wir sehr bezweifeln, da die Gnostiker doch alle, sei es einen mehr negativen (Valentin etc.) oder einen mehr positiven (Ophiten, Saturnin u. a.) Dualismus lehrten, Dionys aber kein Urböses (Demiurg), überhaupt keinen äusserlichen Gegensatz des Guten und Bösen annimmt, sondern alles Seiende, eben weil es ist, am Guten und Göttlichen theilnehmen lässt (s.. o. S. 93).

Die Verpflanzung der areopagitischen Lehre in das Abendland wurde vor Erigena hauptsächlich durch *Maximus Confessor* († im J. 662) angebahnt, dessen Lehre in mannigfacher Beziehung zwischen der des E. und der des Dionys vermittelnd eintritt, und mit dessen Schriften E., wie schon seine Uebersetzung der Scholien des Max. in Gregorium (s. S. 65 ζ), sowie die häufigen Berufungen auf ihn zeigen, sich eingehend beschäftigt haben muss. Die subjectiv asketische Frömmigkeit des edleren älteren Mönchthums, die in der Persönlichkeit des Max. uns entgegentritt, verschmolz sich in ihm mit der

---

[1]) *Engelhardt*, a. a. O. II. S. 335.

areopagitischen Mystik [1]), daher er in seiner Lehre vorzüglich die anthropologische und ethische Seite der griechischen Mystik weiterbildete und seine Lehre überhaupt die christlichere Modification des Dionysischen Systems ist. Eben die Puncte aber, in welchen Max. die Dionysiche Lehre weiter bildete, sind auch diejenigen, in welchen sein Einfluss auf Erigena's System am stärksten hervortritt, nemlich in der *Lehre vom Menschen und vom Gottmenschen,* wobei aber auch die Lehre der beiden Gregore vermittelnd einzutreten scheint.

Dass sich bei Maximus, der zu den Schriften des Dionys, besonders auch zu de divinis nominibus weitläufige Scholien schrieb [2]), ein ähnlicher *Gottesbegriff* vorfindet, ist begreiflich. Auch Max. hebt die Transscendenz Gottes, der sogar auch in der Incarnation überwesentlich bleibt [3]), den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, sehr stark hervor, dringt aber ebenso auch auf die Immanenz Gottes und der Welt, in der alles, was ist, nur durch Theilnahme an Gott ist [4]). Einerseits erscheint Gott als der schlechthin Unmittheilsame und Erhabene, andrerseits die Welt als des Göttlichen voll, und daher Gott als der Mittheilsame. Als das Ueberwesentliche ist Gott nichts von allem Bekannten; aber sofern der Eine durch seine schaffende Macht in das Sein heraustritt, ist der Eine Vieles; ebenso sofern das Viele auf den Einen sich hin-

---

[1]) Cfr. *Dorner*, l. c. II. S. 291 Anm.

[2]) s. *Corderius*, in der Ausg. des Dionys, B. II. S. 1 ff.

[3]) *Maximus*, Expos. in Orat. Domin. I, 53. 56.

[4]) Scholia in Gregorium Theologum (von Nazianz), im Anhang zur Oxforder Ausg. von Erigena's de divis. nat. S. 14: „*τὸν αὐτὸν μὲν ἀπείρως δι' ἑαυτὸν ὑπεροχῇ ἄφρατον ὄντα καὶ ἀκατανόητον καὶ πάσης ἐπέκεινα κτίσεως* (cfr. Dionys o. S. 96), — *καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτοῦ δεικνύμενον καὶ πληθυνόμενον, καὶ εἰς ἑαυτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον, καθ' ὃν τό τε εἶναι καὶ τὸ διαμένειν καὶ ἐξ οὗ τὰ γεγονότα ὡς γέγονε μετέχει θεοῦ, πάντα γὰρ μετέχει διὰ τὸ ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαι ἀναλόγως θεοῦ, ἢ κατὰ νοῦν, ἢ κατὰ λόγον, ἢ αἴσθησιν ἢ κίνησιν ζωτικήν, ἢ οὐσιώδη καὶ ἑκτικὴν ἐπιτηδειότητα, ὡς τῷ μεγάλῳ καὶ θεοφάντορι Διονυσίῳ δοκεῖ* (ebenso Erig. s. o. S. 12) *τῷ Ἀρειοπαγίτῃ.*“ cfr. Dionys o. S. 94. Näheres s. *Baur*, l. c. S. 265 ff.

wendet, zu ihm hinaufgeführt wird, ist das Viele Eines[1]). Wir sehen so, dass in der Lehre von der Erkenntniss Gottes der bejahende Weg der Causalität und der verneinende der eminentia, den Dionys anwandte, auch von Maximus acceptirt wurde; allein der letztere dominirt bei ihm viel weniger und kommt mehr im Sinne der älteren Kirchenväter, eines Justin, Theophilus von Antiochien, Novatian, Irenäus, Clemens, Origenes u. a. vor[2]).

Wie alles an sich, so existirte auch *der Mensch* von Ewigkeit her ideell in Gott; wir sind und heissen ein Theil Gottes, weil der Begriff unsres Wesens an sich in Gott ist[3]); wenn wir nicht nach diesem Begriff uns bewegen, so fliessen wir von oben herab von ihm aus[4]). Ist dies aber geschehen,

---

[1]) Schol. in Greg. S. 14—17; vergl. zu dieser ganzen Lehre besonders auch Schol. zu de divinis nomin. des Dionys, bei Corderius II. Thl. S. 92 ff.

[2]) Cfr. *Dorner* l. c. S. 285: „sein religiös sittlicher Geist greift zu Sätzen über, die er vor der apophatischen Theologie nicht verantworten kann.“ — Zwar sagt Max. an einer Stelle (quaest. in script. 25. u. mystag. prooem. p. 492), die Verneinungen Gottes seien wahrer als die Bejahungen, aber als Beweis, dass dies weniger im Sinne des Dionys, als in dem der älteren Väter zu nehmen ist, führt *Ritter* l. c. VI. 538 mit Recht an, dass Max. auch die Seele unerkennbar nennt und doch hinzufügt, dass sie durch ihre Werke erkannt werde (de anima p. 196); so geben auch die verborgenen göttlichen Gedanken in der Schöpfung und Vorsehung durch Zeichen sich uns zu erkennen, quaest. in script. qu. 13.

[3]) Schol. in Greg. l. c. S. 14: „*τοὺς γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων πρὸ τῶν αἰώνων ὑφεστῶτας βουλήσει ἀγαθῇ κατ' αὐτοὺς τήν τε ὁρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν, — λόγον ἀγγέλων, — λόγον ἀνθρώπων*“ etc. — *Ἕκαστον οὖν τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀνθρώπων αὐτῷ τῷ καθ' ὃν ἐκτίσθη λόγῳ τῷ ἐν τῷ θεῷ ὄντι καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὄντι μοῖρα καὶ λέγεται καὶ ἔστι θεοῦ διὰ τὸν αὐτοῦ προόντα ἐν τῷ θεῷ λόγον.*“

[4]) l. c. S. 18: „*ὅςτις τῆς ἰδίας ἀφέμενος ἀρχῆς μοῖρα τυγχάνων θεοῦ διὰ τὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ὄντα λόγον, κατὰ τὴν ἀποδοθεῖσαν αἰτίαν, πρὸς τὸ μὴ ὂν παραλόγως φέρεται, εἰκότως ἄνωθεν ῥεῦσαι λέγεται μὴ πρὸς τὴν ἰδίαν ἀρχήν τε καὶ αἰτίαν, καθ' ἣν καὶ ἐφ' ᾗ καὶ δι' ἣν γεγένηται, κινηθείς.*“ Näheres s. *Baur*, l. c. II. S. 266 ff.

so kann die Creatur kein andres Endziel haben, als wieder mit dem Schöpfer vereinigt zu werden; diese Vereinigung ist aber nur in der menschlichen Natur möglich; daher »betrachtet Max. als das Endziel der Schöpfung die Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott als dem höchsten Gute, damit sie durch diese Vereinigung vergöttlicht werde« [1]). Denn der Mensch ist die vereinigende Mitte aller Gegensätze und Unterschiede, indem er seinem Leibe nach dem Sinnlichen angehört, seiner Seele nach dem Intelligiblen, und so die gesammte Natur in sich begreift. Deswegen trat er in der Reihe der geschaffenen Wesen als das letzte auf, als natürliche Vermittlung der verschiedenen extremen Theile der Schöpfung, damit sie durch diese Vermittlung wieder zu Gott zurückgeführt würden [2]). Diese Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott ist von Seiten Gottes durch die persönliche Einheit, in die Gott in *Christo* mit der menschlichen Natur trat, angebahnt worden, und soll nun von Seiten der Menschen dadurch vollendet werden, dass sie sich durch die Kraft des eigenen Willens zu Gott erheben, und dadurch eine fortgesetzte Menschwerdung des Logos in dem Willen der Einzelnen herstellen [3]).

---

[1]) Cfr. *Landerer*, „das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils" in den Jahrb. der deutsch. Theol. 1857, S. 583 ff.

[2]) Schol. in Greg. S. 14 ff.: *„λόγον ἀγγέλων δημιουργίας προκαθηγεῖσθαι πιστεύομεν λόγον ἑκάστης τῶν συμπληρουσῶν τὸν ἄνω κόσμον οὐσιῶν καὶ δυνάμεων· λόγον ἀνθρώπων λόγον πάντων τῶν ἐκ θεοῦ τὸ εἶδος λαβόντων."* — de ambiguis, cap. 37, von Erigena citirt in de divis. nat. II, 3—4: „Sancti — dicunt, omnium, quae facta sunt, quinque divisionibus segregari substantiam — —; quintam, per quam ipse in omnibus veluti quaedam *cunctorum continuatissima officina* (denselben Ausdruck gebraucht Erig. l. c. III, 39), *omnibusque per omnem differentiam extremitatibus per se ipsum naturaliter medietatem faciens;* — homo habet naturaliter extremorum omnium medietatibus per ipsam ad extrema omnia copulativam propriarum partium proprietatem adunationis virtutem; — veluti conjunctio quaedam naturalis — medietatem faciens extremitatibus, — ut ad Deum acciperet finem, in quo non divisio;" cfr. auch das Citat aus Max. in de div. nat. II, 9.

[3]) Expos. in Orat. Domin. I, 354: *„ἀεὶ — θέλων* (mit dem Willen) *γεννᾶται Χριστὸς μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος,*

Die Vergöttlichung des Menschen geschieht also kraft seiner sittlichen Selbstbestimmung; vermöge des *αὐτεξούσιον* soll sich der Mensch immer mehr vom Fleischlichen und Aeusserlichen lostrennen und den in ihm liegenden Keim des Guten wirksam machen zur Tugend, sich ganz in Gott hineinbilden und Gott in sich darstellen; dadurch ist und heisst er durch Gnade Gott, und Gott ist und heisst durch sein Herabsteigen Mensch; Gott wird Mensch durch seine Liebe zum Menschen und durch die Vergöttlichung des Menschen, und der Mensch wird Gott durch seine Liebe zu Gott und durch die Menschwerdung Gottes. Denn nicht nur Ein Mal, sondern immer und in allen will der Logos Gottes und Gott selbst das Mysterium seiner Verleiblichung vollziehen[1]). Diese allgemeine, im freien ethischen Process sich vollziehende Menschwerdung des Logos ist aber nicht zu identificiren mit der des historischen Christus als des Erlösers; dieser ist nur das Vorbild (*πρόδρομος*) des mystischen Processes der Gottähnlichung[2]); die aufwärts ringende Liebe und Erkenntniss suchen geeint ihren

*καὶ μητέρα παρθένον ἀπεργαζόμενος τὴν γεννῶσαν ψυχήν* d. h. die gebärende Seele zur jungfräulichen Mutter (des sich einsenkenden göttlichen Lebens) machend, daher er sie auch *θεοτόκος* nennt; cfr. Capita theol. et oecon. I, 490. 486. 498. 502. — cfr. *Dorner*, l. c. S. 285 ff.

[1]) Schol. in Greg. S. 18: „*ἑαυτὸν μὲν τῷ θεῷ μόνῳ δι' ὅλου ἐνθέμενος, τὸν δὲ θεὸν μόνον ἑαυτῷ δι' ὅλου ἐντυπώσας τε καὶ μορφώσας, ὥστε καὶ αὐτὸν εἶναί τε χάριτι καὶ καλεῖσθαι θεόν, καὶ τὸν θεὸν εἶναί τε συγκαταβάσει καὶ καλεῖσθαι δι' αὐτὸν ανθρωπον καὶ τῆς ἀντιδιδομένης ἐπὶ τούτῳ διαθέσεως δειχθῆναι τὴν δύναμιν τὴν καὶ τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ θεοῦσαν διὰ τὸ φιλόθεον, καὶ τὸν θεὸν τῷ ἀνθρώπῳ διὰ τὸ φιλάνθρωπον ἀνθρωπίζουσαν, καὶ ποιοῦσαν κατὰ τὴν καλὴν ἀντιστροφὴν τὸν μὲν θεὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου θέωσιν, τόν δὲ ἄνθρωπον θεὸν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἀνανθρώπησιν. Βούλεται γὰρ ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ θεὸς ἑαυτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργάζεσθαι τὸ μυστήριον.* — Der *Χριστὸς διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος*, der *λόγος κατά τὴν πρᾶξιν ταῖς ἀρεταῖς σωματούμενος* findet sich oft bei Max.; cfr. auch schol. S. 42 u. de div. nat. l. I, c. 9.

[2]) expos. in Orat. Dom. I, 490.

Ruhepunct über allem Creatürlichen, auch über Christi Menschheit, und sollen bei dem *γυμνὸς λόγος*, wie er war vor der Menschwerdung und Schöpfung, ihr Endziel finden[1]). Da aber das fortwährende Herabsteigen des Logos hauptsächlich durch den Willen der Einzelnen bedingt erscheint, da das Werk Christi, die Erlösung, als historische That nicht besonders in Betracht gezogen und die Frage nicht beantwortet wird, was denn der historische Christus für den allgemeinen Process der Vergottung leiste, da ferner der Logos ausser Christus auch im Wort der h. Schrift Fleisch geworden ist, da endlich Christi Menschheit für die höhere Stufe als ein zu überschreitendes Hinderniss der vollen Erkenntniss und Liebe des reinen Gottes dasteht[2]), so scheint die historische Bedeutung Christi sich verflüchtigen zu wollen, wenn gleich seine Lehre, dass beide Naturen in Christo unveränderlich in ihrer Wesenheit geblieben seien[3]), und seine dyotheletischen Sätze überhaupt wenigstens die historische Thatsache der Menschwerdung Christi stets voraussetzen. Die dyotheletische Christologie des Max. zeigt aber zugleich, dass Gottes Wesen doch in Wahrheit unmittheilsam bleibt, stets über den Menschen hinausliegt, und dass die Liebe, von der Max. so begeistert sagt, dass sie den Menschen mit Gott vereinige, im Grunde nur dem Menschen zukommt, von Gott aber nicht wahrhaft erwiedert, sondern nur absorbirt werden kann[4]), ein Mangel, der offenbar von dem Einfluss der verneinenden Theologie im areopagitischen Gottesbegriff herrührt.

So sehen wir, dass wie Max. das *αὐτεξούσιον*, das mensch-

---

[1]) ibid. I, 486. 498. cfr. *Dorner*. II. S. 288.

[2]) ib. I, 498: „*κατὰ γὰρ τὴν πρώτην προςβολὴν οὐ γυμνῷ προςβάλλει Λόγῳ ὁ ἡμέτερος νοῦς, ἀλλὰ Λόγῳ σεσαρκωμένῳ.* Der Anfang der *μαθητεία* ist *πρὸς σάρκα;* aber *προςβαίνοντες τῷ πνεύματι, καὶ τὸ παχὺ τῶν ῥημάτων τοῖς λεπτοτέροις θεωρήμασιν ἀποξέοντες ἐν καθαρῷ καθαρῶς Χριστῷ γινόμεθα κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις εἰς τὸ δύνασθαι λέγειν „οὐκέτι κατὰ σάρκα“* (2 Cor. 5, 16.), — *διὰ τὴν ἁπλῆν πρὸς τὸν Λόγον χωρὶς τῶν ἐπ᾽ αὐτῷ καλυμμάτων τοῦ νοὸς προςβολήν;*“ cfr. *Dorner* S. 288. A. 106.

[3]) Quaest. in script. p. 45 und 209.

[4]) cfr. *Landerer*, a. a. O. und *Dorner* .S. 289.

lich Ethische, in der Lehre vom Willen Christi geltend machte gegen die Lehrer des 4. Jahrhunderts, die für die Freiheit in Christus keine Stelle übrig lassen[1]), so überhaupt dem ganzen System des Dionys von Max. das Princip der Freiheit einverleibt wird; er sucht den Platonismus des Dionys ethisch zu modificiren, und dessen Anthropologie fortzubilden, wodurch er auch eine sicherere Basis für die wirkliche Welt im ganzen gewinnt[2]). Durch diesen ethischen Trieb, der sich mit seiner Contemplation vereint, wird seine Mystik gegenüber der areopagitischen viel klarer und nüchterner (daher sie auch »das heilige Helldunkel« genannt wurde) und zeigt einen Fortschritt besonders darin, dass sie durch ein ethisches Maas einen Haltpunct zu gewinnen sucht gegen das areopagitische Versinken in dem Abgrund Gottes. Es zeigt sich nemlich in der beiderseitigen Lehre von der Einigung mit Gott ein bemerkenswerther Unterschied[3]). Max. betrachtet sie als etwas dem zukünftigen Leben Vorbehaltenes, nachdem wir von jeder leidenden Gemüthsstimmung und jeder sinnlichen Begierde frei geworden[4]); wir sollen durch das, auch bei der Liebe nothwendige[5]) Erkennen und durch Entsagung von weltlichen Begierden zum Bewusstsein des Göttlichen gelangen, darum wird das Moment, dass wir schon durch unser Sein mit Gott verbunden sind, von Maximus zwar nicht geläugnet, aber doch gegenüber diesem ethischen Ringen in den Hintergrund gestellt. Dagegen steht dies bei Dionys im Vordergrund, dass wir durch unser Sein mit Gott verbunden sind, und wir dürfen uns nur *leidend* den höheren Kräften hingeben, durch die wir mit dem Höchsten zusammenhängen.

Maximus scheint hienach die Schwächen des areopagitischen Systems zu fühlen, wenn er sie auch begrifflich nicht zu überwinden vermag; auch ihm ist Gott der Unmittheilsame,

---

[1]) S. *Dorner*, l. c. I, S. 1071 ff. II, S. 224.

[2]) Die Idealwelt ἐνυπάρχει in der Sinnenwelt; s. *Dorner* S. 284. — cfr. *Baur*, l. c. II, 268.

[3]) *Ritter*, Gesch. der Phil. VI, 540 ff. macht darauf aufmerksam.

[4]) Quaest. in script. qu. 60.

[5]) Quaest. in script. prooem. p. 11.

der selbst in der Incarnation überwesentlich Bleibende; denn »der wahrhaft Weise soll wissen, dass das Höchste in Gott unmittheilsam ist«[1]; aber sein religiös sittlicher Geist greift über diese negative Theologie hinaus, er fühlt sich durch seine Liebe immer wieder zu Gott hingezogen, und durch seine Tugend demselben immer ähnlicher werdend, also näher rückend. Auch der negative Begriff des Bösen findet sich bei Max. ähnlich wie bei Dionys[2]; aber während bei Letzterem nicht nur das Böse, sondern die erscheinende Welt überhaupt in ihrem Zurückstreben in das wahrhaft Seiende sich verflüchtigt, setzt bei Max. die Forderung des ernsten Ringens nach der Tugend, der Reinigung von den Begierden wie die Realität der menschlichen Individuen, der Körper und der Welt überhaupt, so namentlich auch die des Bösen voraus. — Derjenige aber, der, wie Max. der klarer und massvoller gewordene Dionys nach ethischer Seite, so eben dieser nach speculativer Seite ist, der sich zwar in den Puncten, in welchen Maximus die Lehre des Dionys weiterbildet, insbesondre in der centralen Bedeutung, die Max. dem Menschen in Bezug auf die Schöpfung beilegt, und in seiner Christologie, in der Nichtbeachtung der historischen Erlösungsthat Christi, in der unsichern Bedeutung, die der historische Christus überhaupt hat, theilweise auch in der Geltendmachung der sittlichen Freiheit bei Gott und dem Menschen sich an ihn anschliesst, der mit ihm die dionysiche Lehre von Gott und vom Bösen theilt, der aber auch einzusehen scheint, wie Max. die Basis der dionysischen Lehre begrifflich nicht überwand, und die Realität der Welt von ethischer Seite her mehr voraussetzt als nachweist, der darum die dionysiche Lehre speculativ weiter zu bilden, zwischen Gott und der Welt durch die Lehre von den primordialen Ursachen einen systematischen Zusammenhang zu gewinnen und die Realität der letzteren nicht auf ethischem, sondern auf begrifflichem und dialektischem Wege von Seiten des menschlichen Bewusstseins zu

[1]) Expos. in Orat. Domin. I, 53 u. 56.
[2]) z. B. Quaest. in script. prooem. p. 7.

sichern suchte: das war Erigena, zu dessen Lehre wir nun übergehen [1]).

## 2. Die principielle und formale Seite des Systems Erigena's.

a. Erigena's Lehre vom Verhältniss der Theologie zur Philosophie, der Vernunft zur Offenbarung, der freien Speculation zur kirchlichen Tradition.

Wenn die ganze Scholastik das Streben zeigt, die Religion mit der Philosophie, wenigstens der abstract logischen, zu vereinigen, den Glauben in das Wissen zu erheben, so ist es Erigena, der die Ehre für sich in Anspruch nehmen darf, die ***innere Einheit der Philosophie und Theologie*** zuerst klar und bestimmt ausgesprochen und ebenso auch praktisch in seinem Systeme den ersten Versuch der Vereinigung beider gemacht zu haben, obwohl er einzelne Spuren dieser Erkenntniss der Einheit beider bereits bei den Kirchenlehrern vorfand. Mit Berufung auf Augustin [2]) stellt nemlich E. den Satz auf, der das Princip seines ganzen Systems bildet, de praedest. cap. I, 1: »quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae

[1]) Dass wir, um den Ursprung der Lehre E.'s zu finden, über Dionys hinauf zum Neuplatonismus zurückgiengen, muss die Darstellung seiner Lehre selbst im ganzen, wie im einzelnen rechtfertigen gegen die Behauptung *Staudenmaiers* (Lehre von der Idee S. 596), dass nur „bei Solchen, die nicht auf den Geist, sondern nur auf den Buchstaben sehen, die Ansicht habe entstehen können, das System des Areopagiten sei von dem der Neuplatoniker nicht wesentlich verschieden, und dass es darum ein Missverständniss sei, wenn man, um Erigena's Erscheinung zu erklären, auf die Neuplatoniker und auf den Gnosticismus zurückgehe, d. h. auf Systeme, denen das seinige geistig ebenso entgegengesetzt sei, wie das des Areopagiten;“ eine Behauptung, die mit dem unglücklichen Streben Staudenmaiers, den E. möglichst orthodox zu machen, auf's engste zusammenhängt.

[2]) *Augustin*, de vera relig. c. 5: „sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant.“

religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.«* Die wahre Philosophie, die nicht nur die vollkommene, sondern auch die fromme Erkenntnissweise des letzten Grundes aller Dinge ist[1]), die von dem Einzelnen, Getheilten der Erscheinungswelt zu der Einen absoluten Ursache aufsteigt[2]), entwickelt hienach die Gesetze, nach welchen Gott erkannt und verehrt werden muss, und ist darum Eins mit der wahren Religion; beide lassen sich in einer höheren Einheit begreifen; jene ist nur die theoretische Seite der Religion, die aus der geschichtlichen Offenbarung durch die Vernunfterkenntniss enthüllte Religion, diese nur die praktische Seite der Philosophie, die in der Form der Ueberlieferung verhüllte Philosophie[3]), was uns bereits an die Auffassungsweise erinnern muss, die wir über das Verhältniss der Philosophie und Theologie bei *Schelling*[4]) und *Hegel*[5]) finden. Daher sagt Staudenmaier mit Recht[6]), jener Satz des E. von

[1]) de praedest. I, 1: „omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, constitutus est.“

[2]) de divisione naturae, l. I. c. 5 und 6; vergl. unten E.'s Lehre von den verschiedenen Erkenntnissarten.

[3]) So erklärt *Neander*, K.Gesch. IV. Bd. S. 392 den Satz des E. treffend.

[4]) *Schelling*, Vorles. über die Methode des akad. Studiums S. 167: „die christliche Theologie ist das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie in speculativen Ideen und somit die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens.“

[5]) *Hegel* sagt fast mit den Worten des E., wenn schon in etwas anderem Sinne Rel. Phil. I. B. S. 5 ff.: „die Philosophie explicirt nur sich, indem sie die Religion explicirt, und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion. Sie ist, wie die Religion, Beschäftigung mit Gott; — — so fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen; die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst auf eigenthümliche Weise.“

[6]) *Staudenmaier*, die Lehre des Scot. Erig. über das menschliche Erkennen, in der Freiburger Zeitschr. für Theol. 1840, II. Heft S. 243.

der höheren Einheit des Christenthums und der Vernunft sei der Canon aller speculativen Theologie geworden und sei es noch. —

Der tiefste Grund von dieser wesentlichen Einheit der Philosophie und Theologie ist aber der, dass die *recta ratio und vera auctoritas,* welche die zwei Erkenntnissquellen der Wahrheit sind[1]), *einander nicht widersprechen können,* weil beide aus Einer Quelle, der göttlichen Weisheit, stammen[2]). Dies beruht darauf, dass, wie wir später sehen werden, die Idee der Offenbarung dem E. nichts andres ist als das ewige Sein Gottes im Bewusstsein des menschlichen Geistes, der zur reinen Erkenntniss des Urbildes auf keinem andern Weg kommt, als durch die genaue Kenntniss des Abbildes[3]), und der, wie er in der Schöpfung überhaupt nur eine Selbstoffenbarung Gottes erkennt[4]), so in jeder Art und Weise, wie Gott der intellectuellen Creatur nach dem Grad der Empfänglichkeit des Einzelnen sich zeigt, eine Theophanie erkennen muss[5]). Der religiöse Gehalt der Offenbarung ist in der h. Schrift enthalten, aber meist bildlich zur Erziehung der unmündigen Geister[6]); die Vernunft hat daher das Geschäft, diesen Inhalt zu entwickeln[7]).

---

[1]) de div. nat. I. 56: „utendum esse opinor ratione et auctoritate; — his enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur.“

[2]) ibid. l. I. 66: vera auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare non dubium est.“

[3]) ibid. l. V. 31. l. II, 5. Das Nähere s. unten bei E.'s Lehre vom Menschen und Gottmenschen.

[4]) ibid l. I, 14; vergl. unten E.'s Lehre von Gott.

[5]) de divis nat. I. 7; vergl. unten die Lehre von den Theophanieen; hiebei ist aber nicht zu vergessen, dass E. durch die andere Seite seiner Lehre, wornach Gottes Wesen an sich schlechthin verborgen und unbegreiflich bleibt, den Standpunct der christlichen Offenbarung ebenso nicht erreicht, wie er ihn in Obigem überschreitet.

[6]) ibid l. I. 64.

[7]) Vergl. *Hegel's* Lehre von der Form des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung im Verhältniss zur Form des Denkens und dem speculativen Begriff der Religion, Rel. Phil. I. 112 ff. 282 ff.; Phäno-

Diese Ansicht von der wesentlichen Einheit der wahren Philosophie und Theologie der recta ratio und vera auctoritas ist der Grund, weshalb E. zum Aufbau seines Systems diese beiden Erkenntnissquellen neben und miteinander anwendet, da beiden wesentlich die eine Wahrheit zu Grunde liegt und daher beide zur Erkenntniss des einen Wahren führen. E. konnte sich aber nicht verbergen, dass, wenn unter vera auctoritas nicht nur die Schrift, sondern auch die kirchliche Tradition, die ganze Lehre der Väter mitbegriffen wird, Collisionsfälle zwischen ihr und der recta ratio nicht nur möglich, sondern vielfach thatsächlich vorhanden sind, und da lässt sich denn seine Lehre über die grössere Dignität, das grössere Recht der einen oder andern in Collisionsfällen nicht freisprechen von Widersprüchen, und es scheint so, dass wir bei E. schon ein Vorspiel des inneren Kampfes der Scholastik haben, die einerseits, den Inhalt des Glaubens als übernatürlich betrachtend, sich durchaus auf den Boden der kirchlichen Tradition stellt, andrerseits immer wieder alle Hebel der Logik und Dialektik in Bewegung setzt, diesen unendlichen Inhalt zu umfassen, zu zergliedern, ihn sich menschlich näher zu rücken, und so den Glauben in das Wissen zu erheben. Bald will nemlich E. nur von der Schrift ausgehen und ihr in allem folgen, den Anfang seiner Beweisführung nur von göttlichen Aussprüchen hernehmen[1], nur die vom h. Geist inspirirten Worte Christi verstehen lernen[2], zuerst credere und

---

menol. S. 605; Encyclop. III. A. §. 573. Anm.: „die Religion ist die Art und Weise des Bewusstseins, wie die Wahrheit für die Menschen aller Bildung ist, wogegen die wissenschaftliche Erkenntniss der Wahrheit immer das Eigenthum Weniger bleiben muss."

[1]) de divis. nat. l. IV, 16: „primo consulenda est sacra scriptura." l. II, 15: „ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum est." I, 64 (bei Gale 66): „*sacrae Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas*, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet." c. 65. „Videsne, quemadmodum universaliter prohibet, ne quis de occulta Divinitate, praeter quae in sacris eloquiis dicta sunt, dicere audeat?" — cfr. l. V, 18; de praedest. c. IX. 3.

[2]) ib. l. V, 38: „O Domine Jesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad

dann erst intelligere[1]), die natürliche, von der Offenbarung noch nicht erleuchtete Vernunft als zur Erkenntniss Gottes unfähig betrachtet wissen[2]), sich den Aussprüchen der heiligen Väter demüthig unterwerfen[3]) und nichts als gewiss annehmen, was nicht aus der Schrift und den Vätern zu erweisen sei[4]); bald sagt er kühn, man dürfe die Väter nur in Nothfällen zur Erhärtung des Beweises anführen[5]), müsse ihre Aussprüche nach der h. Schrift prüfen, und daher zwischen ihnen wählen[6]); die Kirchenlehrer verhüllen oft ihre Speculation, um sich der populären Fassungskraft anzubequemen[7]); ja er sagt geradezu, die *Vernunft,* der er öfters auch im natürlichen Zustande eine Wahrheit an sich zuerkennt[8]), *sei vor*

---

purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae, finisque perfectae est contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est.“

1) ib. l. II, 20: „non alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur credere, et quae vere creduntur, intelligere.“ — cfr. III, 5.

2) l. c. II, 31: „nisi ipsa lux mentium (Gale: initium) nobis revelaverit, nostrae ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet.“ cfr. l. III, 16. V, 50.

3) l. c. II, 16: „Non enim nostrum est, de intellectibus sanctorum Patrum judicare, *sed eos pie ac venerabiliter suscipere.*“ — cfr. IV, 16. — IV, 15: „Ingrediamur humiliter, modeste, sanctorum Patrum vestigia sequentes.“

4) l. c. IV, 7: „Quod auctoritate S. Scripturae sanctorumque Patrum probare non possumus, inter certas naturarum speculationes, quoniam temerarium est, accipere non debemus.“ l. III, 5: „Nos autem (im Gegensatz zu den seculares philosophi) sacrae Scripturae veritatem inspicientes divinorumque ipsius interpretum vestigia sequentes — per fidem credimus, et quantum datur per intellectum consideramus.“

5) l. c. IV, 9: „Non enim sanctorum Patrum sententiae introducendae sunt, nisi ubi summa necessitas roborandae ratiocinationis exegerit, propter eos, qui cum sint ratiocinationis inscii, plus auctoritati, quam rationi succumbunt.“

6) l. c. II, 16: sagt er, während er die intellectus patrum pie et venerabiliter suscipere will: „non tamen prohibemur eligere, quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire.“

7) ib. l. III, 32. l. IV, 15.

8) ib. V, 27. II, 28, IV, 8 und sonst. — cfr. de praedest. c. IV, 6.

*der Autorität da gewesen, also höher als dieselbe zu achten,* vor ihr um Rath zu fragen, sie bedürfe derselben nicht als Stütze [1]) und so *gilt ihm zuletzt die Autorität nur soweit sie mit der Vernunft übereinstimmt*, denn nur so weit sei sie eine wahre, und sie dürfe uns nie von einer auf Vernunftgründen ruhenden Ueberzeugung abschrecken [2]).

Man sieht hieraus, sowie überhaupt aus dem Vorherrschen der freien Speculation im ganzen System des E., dass er sich zur Ansicht neigt, dass die Vernunfterkenntniss das Ziel ist, welches der Geist zu erstreben hat, und dass ihm der blosse Autoritätsglaube, der nicht durch vernünftige Erkenntniss der Wahrheit sich bewährt, als ganz unzuverlässig gilt. Es erhellt aber zugleich aus Obigem, dass E. *hauptsächlich die Schrift im Auge hat, wo er von unbebingter Unterwerfung unter die Autorität, und die Väter, wo er vom Recht der Vernunft gegenüber der Autorität spricht;* es steht ihm also die Autorität der Schrift entschieden höher als die der Väter [3]).

[1]) ib. l. I, 69 (bei Gale 71): „Majoris dignitatis est, quod prius est natura, quam quod prius est tempore. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ex rerum principio orta est; *auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Vera ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget.*“

[2]) ibid: „*Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur. Nil enim aliud videtur mihi esse auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas* et a S. Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. *Ideoque prius ratione utendum est — ac deinde auctoritate.* l. I. 66: „*nulla auctoritas te terreat* ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet.“ — I, 67 sagt der Discip. „Non ita sum territus auctoritate,' — ut ea, quae vera ratio clare colligit, indubitanterque definit, aperta fronte pronuntiare confundar, praesertim cum inter sapientes tractandum sit, quibus nil suavius est ad audiendum vera ratione, nil delectabilius ad investigandum, quando quaeritur, nil pulchrius ad contemplandum, quando invenitur.“ Seine Unabhängigkeit von der Autorität zeigen auch E.'s Verse gegen Rom o. S. 28.

[3]) l. c. I, 65: „haec de sequenda auctoritate *solummodo* sacrae Scripturae in divinis maxime disputationibus sufficiunt.“

E. scheint sich demnach im allgemeinen an die alexandrinische Lehre vom Verhältniss der πίστις zur γνῶσις, besonders an den Satz des *Origenes* anzuschliessen, dass es besser sei, der Wahrheit mit Vernunft zuzustimmen, als durch blosses Glauben [1]), während E. von der *Augustin*ischen Lehre über das Verhältniss des Glaubens zum Erkennen sich darin zu entfernen scheint, dass er die von Augustin gesetzten Gränzen der Vernunfterkenntniss nicht anerkennt, und nichts durch die auctoritas allein Gegebenes gelten lassen will. Von der ratio nicht ergründbare Mysterien des Glaubens musste also der Standpunct des E. ausschliessen, und wir sehen hier schon den Grund, warum wir in seinem System fast gar nichts von der Lehre von den Sacramenten finden: vergl. o. S. 79 [2]).

Bei dieser Ansicht vom Verhältniss der freien Speculation zur Autorität, der Philosophie zur Theologie, begreifen wir es auch, wenn E., obwohl er von den Vätern mit der höchsten Achtung spricht und sie weit häufiger als die Philosophen citirt, so vor allen den »magnus et divinus manifestator Sct. *Dionysius* [3]), den venerabilis magister und divinus philosophus *Maximus* [4]), den scientissimus divinissimusque theologus *Augustinus* [5]), den magnus et diligentissimus rerum inquisitor *Origenes* [6]), besonders auch den magnus *Gregorius Nyssenus* und *Nazianzenus* [7]), den *Ambrosius*, *Basilius*, *Epi-*

[1]) Vergl. auch bei *Clemens* Strom. VII. 10, 3, mit Erig. de divis. nat. II, 20 u. III, 5 (s. die Stellen S. 116, Anm. 1.) u. de praed. c. V, 1.

[2]) Es müsste die Ordnung im System des E. zu sehr zerrissen werden, wenn wir, wie man erwarten könnte, die *Erkenntnisslehre* des E. an Einem Orte vollständig behandeln würden. Seine allgemeine Lehre von den Erkenntnissprincipien reiht E. an die Grundeintheilung seines Systems, die Lehre von der Erkenntniss Gottes an die Darlegung seines Gottesbegriffs an, wir werden sie daher am passendsten dort folgen lassen.

[3]) de div. nat. III, 8; I, 3. 14. 71. 74 u. s. f.

[4]) ib. II, 4. I, 9 u. oft.

[5]) ib. IV, 14, I, 41, II, 15 und sehr häufig; s. sämmtliche Citate der Theologen und Philosophen in Gale's Ausg. append. S. 83.

[6]) z. B. l. V, 27. „Summus s. Scripturae expositor“ l. IV, 16.

[7]) l. IV, 11 u. sehr häufig. Aus IV, 26: „venerabilis Gregorius Nazianzenus, qui et Nyssaeus dicitur,“ III, 40: „Gregorius Nyssenus,

*phanius* u. a., doch auch Philosophen wie *Plato,* den maximus philosophantium de mundo [1]), *Aristoteles*, den acutissimus apud Graecos naturalium rerum discretionis repertor [2]), den magnificus *Boethius* [3]), den *Plinius, Pythagoras, Martianus, Capella, Eratosthenes, Cicero* [4]) öfters in einer Weise erwähnt, dass der Unterschied zwischen ihrer Autorität und der der Väter ein fliessender zu werden scheint; doch erklärt er es für gewagt, eine Lehre der Philosophen, wenn sie nicht von der Schrift und den Vätern bestätigt werde, anzunehmen [5]).

So finden wir denn bei E. eine eigenthümliche Mischung von Freiheit und Abhängigkeit; er führt das Gebäude seines Systems durchaus nicht blos auf der Grundlage seiner dialektischen Syllogismen auf, sondern macht ebenso auch die kirchliche Tradition und die Schrift für sich geltend, und zeigt eine grosse Gewandtheit darin, aus dem reichen Schatz seiner Belesenheit die Meinungen der Väter für sich in die Schranken zu rufen; auch seine kühnsten Sätze weiss er in der Regel durch Belege aus ihnen zu vertheidigen. Dass sich aber die *Wagschale bei ihm vorherrschend auf die Seite der freien Speculation neigt,* das geht auch aus der Freiheit hervor, die er sich in der Exegese erlaubt. Man ist eigenthümlich überrascht, wenn man bei E. die abstractesten und von biblischer Anschauung am weitesten abliegenden Sätze plötzlich durch ein Citat aus der Schrift begründet findet, und statt

---

qui etiam Nazianzenus vocatur, praedicti Basilii germanus frater" folgern *Baur* und *Helfferich* mit Recht, dass E. *beide Gregore für eine und dieselbe Person zu halten scheine.* Man beachte aber auch die Stelle II, 27: „ne videamur Nazianzeno Gregorio Theologo Nyssaeoque refragari, *qui unanimiter* certis *approbant* rationibus," wo er in der Mehrzahl von ihnen spricht. E. scheint also zu schwanken.

[1]) l. I, 33: „nam *et secularium philosophorum et catholicorum Patrum* de hac quaestione sententias agnovimus etc.;" cfr. oben S. 17. — III, 36: Plato, philosophorum summus.

[2]) I, 16 und sonst.

[3]) IV. 7 und öfters.

[4]) I, 54 ff.; III, 11; IV, 7; III, 33 u. s. w.; s. die Citate im index bei Gale und in der „comment. de vita et praec. J. Scoti" cap. II.

[5]) l. c. IV, 7; s. die Stellen S. 116. Anm. 1.; er weist aus diesem Grund einen Ausspruch Plato's zurück.

des Dialektikers auf einmal einen Mystiker vor sich hat, der auch eine an's abenteuerliche gränzende allegorische Erklärung nicht verschmäht, um eine Stelle als Beleg für sich zu gewinnen, so dass seine Exegese gar häufig nur die gefällige Dienerin seiner Speculation werden muss, und man öfters den Eindruck erhält, dass E. sich der Schrift und den Vätern zu accommodiren suche, um für minder geübte Augen den Schein der Orthodoxie zu wahren. Werfen wir auf seine Schriftauslegung noch einen besonderen Blick! —

### b. Erigena's Schriftauslegung.

Ueber die *Inspiration* der Schrift, die Autorität der canonischen Bücher, das Verhältniss des alten und neuen Testaments, lehrt E. nichts Eigenthümliches, und behandelt diese Fragen auch nicht besonders. Er erkennt nur im allgemeinen an, dass in der Schrift die göttliche Offenbarung enthalten sei, dass man von Gott nur das aussagen soll, was in der Schrift sich finde [1]), und setzt also voraus, dass sie das vom h. Geist den Propheten und Aposteln, als den sanctis organis, inspirirte Wort Gottes ist [2]).

Wie es in jener Zeit fast durchweg an einer gesunden, auf grammatisch-historischer Basis ruhenden Auslegung der Schrift fehlte, so vermissen wir diese auch bei E. Die allegorische Auslegung, die wir schon in der alexandrinischen Schule herrschend, aber von Athanasius, Basilius und den beiden Gregoren noch mit massvoller Besonnenheit angewandt finden, wird in den dionysischen Schriften mit schrankenloser

---

[1]) de div. nat. l. I, 64: „In sacra Scriptura veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet (possidetur?) — Divina enim student eloquia, ut de re ineffabili invisibilique aliquid nobis ad nutriendam nostram fidem cogitandum tradant atque suadeant. Siquidem de Deo nil aliud caste pieque viventibus, studioseque veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum, nisi quae in sacra Scriptura reperiuntur, neque aliis nisi ipsius significationibus translationibusque utendum his, qui de Deo sive quid credant, sive disputent."

[2]) ibid: „Quis enim de natura ineffabili quippiam a se ipso repertum dicere praesumat, praeter quod illa ipsa de se ipsa in suis sanctis organis, Theologis dico, modulata est? — cfr. V, 38 s. S. 115 A. 2.) u. l. III, 24: „Spiritus S., conditor sacrae Scripturae."

Willkür geübt, und durch den Einfluss dieser finden wir sie auch bei E. herrschend. Doch ist die Allegorie des E. gegenüber der des Dionys, welcher die Stellen nach Gefallen trennt und aus dem Zusammenhange reisst, etwas besonnener und weniger willkürlich[1]). Man kann aber nicht sagen[2]), dass nur die symbolische Auffassungsweise des Areopagiten den Worten der Schrift einen vielfach wechselnden Sinn unterstelle, und nicht auch die des E.; dies thut er vielmehr in ganz ähnlicher Weise, indem auch er von der Ueberzeugung ausgeht, *dass jede Stelle der h. Schrift* nicht nur einen dreifachen, wie von Origenes und Paschasius Radbertus, oder einen 4fachen, wie von Augustin und Rabanus Maurus, oder einen 7- und 8fachen, wie im späteren Mittelalter von Einigen gelehrt wurde, sondern überhaupt *einen unendlichen Sinn habe*. Der göttliche Geist, sagt er, habe eine unendliche Menge von Beziehungen in dem Innern der Schriftsteller beabsichtigt, so dass der Sinn, den ein Ausleger in einer Stelle findet, den eines andern nicht ausschliesse[3]); denn die h. Schrift sei wie eine Pfauenfeder, von der auch der kleinste Theil in den verschiedensten Farben schillere[4]). Ueberhaupt ist der Charakter der *Schrift* nach E. *wesentlich symbolisch und figürlich*; sie bequemt sich in ihren Ausdrücken nur unsrem schwachen

---

[1]) *Helfferich*, christl. Myst. I. 245 sagt: „die Allegorie Erigena's hält nicht nur einen bestimmten Gedanken fest, als dessen äusseres Gepräge das darstellende Wort betrachtet wird, sondern es wird auch die Einzelheit und Besonderheit des Gedankens negirt und die Allgemeinheit der Idee in diesen concreten Rahmen geschichtlicher Darstellung eingetragen."

[2]) So *Helfferich* a. a. O.

[3]) de div. nat. III., 24: „Infinitus conditor sacrae scripturae in mentibus prophetarum, spiritus sanctus, *infinitos in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert*, dummodo ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat, quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a se ipso, a Deo tamen illuminatus, inveniens."

[4]) l. IV, 5: „Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus: siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco ejus pennae portiunculae."

Verständniss an[1]), und wir können den mannigfachen Inhalt prophetischer Stellen nicht anders sondern, als durch Annahme eines häufigen Uebergangs des einen Sinnes in andere und zwar nicht blos in ganzen Perioden, sondern auch bei den blos durch Kolone und Kommate getrennten Sätzen, und ebenso einer häufigen Rückkehr zum ursprünglichen Sinne[2]); denn der Zusammenhang der Schrift sei mit dädalischen Abschweifungen und Krümmungen durchwoben, damit unser Verstand sich daran übe[3]). Wundern wir uns daher nicht, dass E. von Maximus den Grundsatz borgt, dass die tempora des Zeitworts von der h. Schrift oft verwechselt werden, weshalb E., wie wir sehen werden, vieles vor dem Sündenfall Erzählte als nach demselben geschehen zu betrachten sich erlaubt durch Annahme eines *ὕστερον πρότερον*[4]).

So behandelt denn E. namentlich die mosaische Lehre von der Schöpfung und vom Sündenfall, sowie die neutestamentlichen Parabeln ganz allegorisch. Einige der merkwürdigsten Proben dieser Auslegungsweise, die wir, ohne seinem

---

[1]) ib. I, 64: „Non ita credendum est, ut S. Scriptura semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens, nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Audi Apostolum dicentem: „Lac vobis potum dedi, non escam."

[2]) l. c. V, 38: „Non enim solummodo in parabolis, verum etiam in multis divinae Scripturae locis talis formae locutionis divinum nectar eructat, facilemque interpretationis viam studiosis mysticorum sermonum theoriae praestant. Non enim alio modo sanctorum Prophetarum multiplex in divinis intellectibus contextus potest discerni, nisi per frequentissimos, non solum per periodos, verum etiam per cola et commata transitus ex diversis sensibus in diversos et ab eisdem iterum in eosdem per occultissimas crebrissimasque reversiones."

[3]) ibid. „Saepissime enim unam eandemque expositionis speciem absque ullo transitu in diversas figurationes sequentibus aut error aut maxima difficultas innascitur interpretandi: concatenatus quippe est div. Scripturae contextus, Daedalicisque diverticulis et obliquitatibus perplexus. Neque hos Spiritus S. invidia voluit intelligendi, sed studio nostram intelligentiam exercendi etc."

[4]) z. B. de div. nat. IV. 15. 20 u. sonst.

System vorzugreifen, vorausschicken können, mögen hier eine Stelle finden. Am ersten Tag der *Schöpfung* soll durch die Erschaffung des Lichts der allgemeine Ausgang der Grundursachen in ihre Wirkungen, wie diese für den Sinn oder die Intelligenz begreiflich seien, angedeutet sein [1]); am zweiten sollen die Wasser und das in ihrer Mitte gegründete Firmament die 3fache Constituirung dieser Welt bezeichnen, die durch die Vernunftursachen, die einfachen Elemente und die zusammengesetzten Körper zu Stande kam [2]). Am dritten Tag beziehe sich die Sammlung der Wasser und die Erscheinung der Erde auf die durch vernünftige Anschauung zu Stande gebrachte Abscheidung aller wandelbaren Accidenzen von dem unwandelbaren Bestand ihrer substanziellen Form [3]) u. s. f. Anderwärts fasst er die Schöpfungsgeschichte als eine Allegorie des Offenbarungsprocesses überhaupt, oder als eine bildliche Darstellung der besondern Momente im Begriffe des Menschen; der Feigenbaum im Paradies ist das Gesetz, dessen geistiger Genuss (d. h. richtige Auslegung) denen, so davon essen (d. h. es vollkommen begreifen), zum Leben ausschlägt, während die fleischliche Auslegung unfruchtbare Blätter sind, womit die Uebertreter ihre Schuld zu bemänteln suchen u. s. f. [4]); das Weib im Paradies ist nur der carnalis sensus; »mit Schmerzen sollst du Kinder gebären« heisst: nur mit vieler Mühe, durch viele Schlüsse sollt ihr jetzt zur Erkenntniss der

---

[1]) ib. III, 24. 25. 29. (bei Gale 30): „in prima die primordialium causarum generaliter in effectus suos sensibus vel intellectibus comprehensibilem processionem conditione lucis significatam dicimus.“

[2]) III, 16—29. 29: „in secunda die triformem mundi hujus constitutionem, ex rationibus videlicet suis simplicibusque elementis, corporibusque compositis perfectam aquarum vocabulo firmamentique in medio earum facti non incongrue, ut reor, descriptam existimavimus.“

[3]) ibid: „Tertiam vero mundi hujus considerationem in segregatione eorum, quae in eo mutabilia sunt, ab his, quae naturae suae subsidiis custodita, incommutabiliter in eodem permanent statu constituta, h. e. in discretione omnium mutabilium accidentium rationabili contuitu ab immutabili substantialium formarum soliditate, aquarum congregatione terraeque apparitione div. Scripturam insinuasse arbitrati sumus.“

[4]) Cfr. l. c. IV, 21.

Wahrheit kommen, u. s. f.[1]). Zur Rechtfertigung dieser Erklärungsweise führt E. an, dass nicht nur durch einen Tropus (synekdoche) in der Schrift der Theil vom Ganzen und das Ganze vom Theil[2]), sondern oft auch sichtbare Dinge von den unsichtbaren Gründen derselhen und umgekehrt unter den Namen geistiger Dinge körperliche Gegenstände zu verstehen seien[3]). Durch diese zugleich synekdochische und metaphorische Ausdrucksweise heisse das Wort Gottes Fleisch und das Fleisch Wort, und ebenso könne auch der äusserlich historische Sinn der Schöpfungsgeschichte von den unsichtbaren Dingen gedeutet werden[4]).

Die *Parabeln* theilt E. in zwei Arten; 1) in solche, welche bei einem Gegenstand eine durchgängige und einförmige Bedeutung beibehalten, ohne zu einer Figur überzugehen; 2) in solche, bei denen ein Uebergang zu verschiedenen Figuren stattfindet[5]). Zu der letzteren Art gehört z. B. die Parabel vom verlornen Sohn, deren erste Hälfte bis zur Rückkehr des Sohnes von der doppelten Natur, der intellectuellen der Engel (des älteren, beim Vater bleibenden Sohnes) und der vernünftigen des Menschen zu verstehen sei, in der Rückkehr des Sohnes aber parabola inchoat transitum facere, indem die

---

1) de div. nat. l. IV, 15—16.

2) l. IV, 3; cfr. Comment. in evang. sec. Joann. Floss S. 317; Joh. 3, 6. caro = carnalis homo u. a.

3) de div. nat. III, 29 (bei Gale 30): „frequentissimus divinorum eloquiorum usus est, visibilium rerum significativis vocibus, invisibilium rerum naturales subsistentias rationesque ad exercitationem pie philosophantium significare. Nec mirum, cum saepissime spiritualium et invisibilium rerum nominibus corporales sensibilesque assuescat innuere. Cujus reciprocae metaphorae sunt multa exempla et innumerabilia etc.“ Weitere Beispiele s. V, 38, wo der Auszug aus Aegypten Typus für die Rückkehr aller Dinge in Gott sein soll; Comment. in evg. sec. Joann. Floss S. 342 ff., wo in Joh. 6, 11. panis auf das mosaische Gesetz, die 2 Fische auf die 2 Testamente gehen sollen u. s. w.

4) ib. IV. 5 ff. III, 28—29. Vergl. *Helfferich*, l. c. S. 247—248.

5) l. c. V, 38, Floss S. 1008: „Parabolarum siquidem duae species sunt, quarum una est, quae continuum vigorem uniformemque de una eademque re absque ullo transitu in aliam figuram obtinet; altera, quae transitum in diversas conformat figuras.“

Rückkehr 1) generaliter die durch Christum (das geschlachtete Kalb) vermittelte Rückkehr des Menschengeschlechts zu ihrer ursprünglichen Würde und göttlichen Ebenbildlichkeit, 2) specialiter, ubi transitus parabolicae figurae incipit, die Rückkehr der Heiden (des jüngeren Sohnes) bedeutet, denen als älterer Sohn die Juden gegenüberstehen[1]). Im Gleichniss vom barmherzigen Samariter soll: »ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho« heissen: die Menschen wurden vom Paradies auf diese Erde verstossen, der Räuber soll der Teufel sein u. s. f.[2]).

Dabei ist aber nicht zu läugnen, dass sich bei E. doch auch hin und wieder eine sehr besonnene und nüchterne Exegese findet[3]). Eine weitere eigenthümliche Ansicht, dass in der h. Schrift vieles a contrario zu verstehen sei; wird uns bei E.'s Prädestinationslehre und bei seiner Methode in der Lehre von den verstümmelten Schlüssen begegnen.

### c. Erigena's Methode und Darstellungsform.

Nachdem wir oben gesehen haben, dass E. sein System ebenso auf dialektischer und philosophischer als auf biblischer und patristischer Grundlage aufzuführen bemüht ist, haben wir über die Form seines Systems nur Weniges beizufügen.

Die Philosophie ist dem E. wesentlich Dialektik, wobei er sich an Plato anzuschliessen scheint, der, wie bekannt, die Dialektik häufig als Wechselbegriff mit Philosophie überhaupt gebraucht, und den auch E. im Auge zu haben scheint, wenn er sagt, dass die Dialektik von den Weisen die wahre Betrachtung der Dinge genannt werde, dass sie die Wissenschaft der allgemeinen Vernunftbegriffe sei, die sie aufzufinden und darzustellen suche[4]), indem überhaupt zur Lösung einer jeden

---

[1]) V, 38 S. 1004 bis 1009.

[2]) IV, 15.

[3]) Vergl. z. B. die Belege zur Vertheidigung der menschlichen Freiheit de praedest. IV, 8. V, 4, seine Berufung auf Röm. 8, 29, dass die Prädestination nur auf die zur Seligkeit Bestimmten gehe, ibid. c. X, 1 ff. XI, 3 u. a.

[4]) de div. nat. I, 44: „Dialectica, cujus proprietas est, rerum

Frage vier Thätigkeiten des wissenschaftlichen Geistes erforderlich seien, nemlich eine »διαιρετικη, quae unum in multa dividendo segregat, ὁριστικη, quae unum de multis definiendo colligit, ἀποδικτικη, quae per manifesta occulta demonstrando aperit, und ἀναλυτικη, quae composita in simplicia separando resolvit [1]. Da wir in dieser Methodenlehre die Analysis und Synthesis deutlich erkennen können, die wir auch in der neueren Philosophie, z. B. bei *Schelling* und *Hegel* [2]) wieder finden, so werden wir allerdings mit Staudenmaier [3]) sagen müssen, dass nach Augustin E. zuerst die Dialektik auf das Christenthum angewendet habe und in dieser Beziehung seine Dialektik die des Christenthums überhaupt geworden sei.

Diese Methode des Quadriviums der philosophirenden Vernunft wendet E. in de praedest. gegen Gottschalk und in seinem System überhaupt an. Mit Leichtigkeit und Gewandtheit führt er die ihm entgegengesetzten Ansichten dnrch Auflösung derselben in ihre Grundbegriffe, oder durch Verfolgung derselben in ihre äussersten Consequenzen ad absurdum; mit grosser Schärfe und Klarheit beweist er oft durch die verwickeltsten Syllogismen seine Behauptung, wobei selten in der logischen Form ein Fehler, wohl aber öfters schon in der ersten Prämisse ein πρῶτον ψεῦδος, oder nachher durch Einschiebung eines allzuviel, somit nichts beweisenden Gliedes eine Erschleichung vorkommt. Dabei verhehlt sich E. nicht,

---

omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere, atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari." — l. I, 27: „dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina." Vergl. damit *Plato*, Republ. VII, 531—534. Leg. VII, 818. Sophist. 253. Phaedr. 265. Phileb. 15, d—17, a u. a.

[1]) de praedest. c. I, 1.

[2]) *Schelling*, Unters. üb. d. Wesen der menschl. Freiheit, sieht das dialektische Princip an als den sondernden, aber eben darum organisch ordnenden und gestaltenden Verstand; cfr. *Hegel*, Lehre v. d. absol. Methode des Erkennens, Logik, I. Vorr. S. 7 ff.; Encyclop. §. 79 ff.; er unterscheidet aber Dialektik und Speculation, was E. nicht thut.

[3]) Lehre des E. über das menschl. Erkennen a. a. O. S. 257.

— was ein grosser Beweis für seine feine Beachtung der Sprachform und ein Merkmal eines ächten Dialektikers ist, dass, wenn wir in die Natur der Worte tiefer eingehen, wir gewahr werden müssen, dass sie oft eine andere Bedeutung haben als die, welche ihnen auf dem Standpunct oberflächlicher Betrachtung beigelegt wird. Deshalb sei vielfach der entgegengesetzte Sinn der wahre, statt des passiven der active und umgekehrt, was er scharfsinnig an dem Beispiel der Liebe erweist[1]), eine Bemerkung, womit er an *Hegel's* Wort über den speculativen Geist der Sprache auffallend erinnert[2]), E. zeigt sich dadurch als einen »bis zur krystallhellen Reinheit und Durchsichtigkeit des Denkens hindurchgedrungenen«[3]) Meister seines Stoffs, der sich dadurch zu seinem grossen Vortheil von den Neuplatonikern und Dionys unterscheidet, bei denen das durch die Ueberschwenglichkeit des Gedankens herbeigeführte Ringen mit der Form des Ausdruckes oft eine grosse Unklarheit und Unbestimmtheit zur Folge hat.

Die ohne Zweifel von Plato entlehnte ***dialogische Form*** von de divisione naturae, worin ein lernbegieriger, leicht fassender, oft feine Einwendungen, aber auch über die Kühnheit der Speculation öfters in hohes Erstaunen gerathender und

---

[1]) de div. nat. I. 62: „Nam si quis diligentius rerum inspexerit naturam, reperiet, quod multa verba, quae cum sola vocis superficie activa esse videantur, intellectu tamen passivam habent significationem; et e contrario passiva superficies actum significat. Nam qui amat vel diligit, ipse patitur, qui vero amatur vel diligitur, agit;" diese dialektische Bestimmung fand er besonders in der Form des unvollendeten Schlusses, des *Enthymema's;* de praed. X, 1. cfr. de div. nat. I, 49 und unten die Lehre vom Wesen Gottes.

[2]) *Hegel*, Logik I. Vorr. z. 2. Ausg. S. 12 ff.; „Manche Wörter sind von der Eigenheit, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben, so dass darin selbst ein speculativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist; es kann dem Denker eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stossen, und die Vereinigung entgegengesetzter auf naive Weise schon lexicalisch als Ein Wort von entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden." Cfr. *Staudenmaier*, l. c. S. 260 u. 267.

[3]) *Helfferich*, l. c. S. 251.

in der Regel das kirchliche Gewissen E.'s repräsentirender discipulus (cfr. z. B. III, 12), der nur hie und da in seinem Gedächtniss eine Unterstützung nöthig hat, mit seinem Magister alle Materien durchspricht, belebt die ganze Darstellung ungemein, und verhindert die ermüdende, der Entwicklung abstracter Begriffe und Vorstellungen nur zu leicht anhaftende Trockenheit, ohne die wissenschaftliche Form zu beeinträchtigen [1]). Durch diese dialogische Form erklärt es sich auch, dass die Materien nicht alle streng bis in's einzelne geordnet sind, sondern ganz frei und ungezwungen sich an einander reihen, und nur die Hauptgedanken und Theile sich bestimmt gliedern, dass daher Wiederholungen, ja auch Widersprüche gar nicht selten zu finden sind, und manches Lehrstück aus verschiedenen Orten zusammenzulesen ist, was die Darstellung seines Systems in der That nicht wenig erschwert.

---

## Das System des Erigena.

### Die Grundlage und Eintheilung seines Systems.

»Die höchste Eintheilung aller Dinge, beginnt E., sowohl derer, die unser Geist fassen kann, als derer, die ihm zu hoch sind, ist in solche, *die sind*, und solche, die *nicht sind, die aber beide unter den gemeinsamen Begriff φυσις-natura fallen*« [2]). Diese ursprüngliche Identität des Seins und des Nichtseins oder »der Natur« ist aber dem E. nicht eine resultatlos

---

[1]) *Kreutzhage* sagt „Mittheilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des inneren Lebens" S. 216 ff.: „Die seltene Verbindung des höchsten Scharfsinns und Tiefsinns bei E. spricht sich auch in seiner merkwürdigen, überall Begeisterung athmenden Schreibart aus, so dass man beim Lesen fortwährend in einer Stimmung erhalten wird, als befände man sich in einem Tempel oder heiligen Hain voll wunderbarer Bilder und Geisterstimmen, welche von den innersten Lebensgeheimnissen weissagen."

[2]) de divis. nat. I, 1: „Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti, rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant, primam summamque

in sich beharrende Kategorie, sondern sie zerfällt, wie er weiter entwickelt, »ihren Differenzen nach betrachtet in 4 ***Formen:*** 1) in die ***Natur, die schafft und nicht geschaffen wird,*** 2) in die Natur, ***die schafft und geschaffen wird,*** 3) in die Natur, ***die geschaffen wird und nicht schafft,*** 4) in die Natur, ***die nicht geschaffen wird und nicht schafft«*** [1]).

Aus dieser Eintheilung, die uns zeigt, mit welch originellem[2]) Denker wir es zu thun haben, erhellt sogleich, dass die ***Basis der Lehre E.'s eine philosophische,*** die Grundeintheilung seines Systems, das sich wesentlich in die Betrachtung dieser 4 Formen »der Natur« gliedert, eine speculative und keine kirchlich traditionelle ist, und dass wir überhaupt in seinem System eine Art von »Naturphilosophie« vor uns haben[3]). Ein ächt philosophisches Streben verräth E. zugleich damit, dass er von vorne herein die höchsten Gegensätze in einem Begriffe zusammenzufassen, nicht nur den Dualismus von Subject und Object, von Geist und Natur, sondern auch den von Gott und Welt zu überwinden, die Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem auszugleichen sucht, indem er beides unter den Begriff »Natur« befasst. Sind ihm also beide ursprünglich identisch? Hier stehen wir gleich an der fundamentalen Controverse in der Auffassung des E., an der Frage, ob die Grundlage seines Systems eine ***pantheistische oder eine theistische*** sei, ob wir bei der alles umfassenden natura an dem Ausgangspunct der Philosophie Spinoza's und

---

divisionem esse *in ea, quae sunt, et in ea, quae non sunt; horum omnium generale vocabulum occurrit,* quod φυσις — natura vocitatur."

[1]) ibid: „Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est in eam, quae creat et non creatur, secunda in eam, quae creatur et creat, tertia in eam, quae creatur et non creat, quarta, quae nec creat nec creatur." Cfr. V, 39.

[2]) *Ritter* a. a. O. VII. S. 215 macht zwar darauf aufmerksam, dass sich diese Eintheilung, besonders auch das vierte Glied, schon bei der Schule der Sankhya in der indischen Philosophie vorfinde, aber dies kann die Originalität des E. nicht gefährden, da sich wohl kein Uebergangsglied zwischen beiden finden lässt; auch gebraucht jene Schule „erzeugen," wo E. „erschaffen" setzt.

[3]) l. IV, 1 nennt E. selbst seine Schrift: „physiologia."

Hegels stehen, oder ob der Unterschied zwischen Gott und Welt auch bei jenen Bestimmungen vorausgesetzt werde[1])?

Diese Frage können wir aber hier, wo wir E.'s Lehre von Gott und von der Welt noch nicht kennen gelernt haben, nur vorläufig in Angriff nehmen, und müssen später auf sie zurückkommen. Die Natur ist dem E. der allgemeinste Begriff des Seins, der auch ea quae non sunt in sich befasst, also in dieser Allgemeinheit ebenso mit dem Nichtsein identisch ist. Darin haben wir offenbar den Ausgangspunct der *hegel*schen Logik, nach welcher die reine Abstraction, d. h. das reine, unbestimmte Sein den Anfang macht, das in dieser Unbestimmtheit und Inhaltslosigkeit gleich dem Nichts ist[2]). Und wie nun Hegel von diesen beiden Begriffen aus zu dem des Werdens und von da zu dem des bestimmten Seins d. h. des Daseins gelangt, so bringt es ähnlich auch bei E. »die Armuth der Kategorie des reinen Seins mit sich, dass der Fortgang nur durch Theilung des Seins geschehen kann« [3]). Unter jenem allgemeinen Sein, d. h. der Natur, begreift nun E. ebenso *Gott als die Welt*, daher müssen ihm *beide ursprünglich identisch* sein. Eine naheliegende Consequenz hievon ist die, die zum Dasein, zur concreten Erscheinung gelangende Welt nur als Selbstbesonderung des in seine Momente auseinandergehenden Absoluten, als Selbstanalyse Gottes,

---

[1]) Vergl. auf der einen Seite *Neander*, K.Gesch. IV. S. 390 u. ff.; *Baur*, Dreieinigkeits-L. II. S. 274 ff. *Dorner*, Christologie II. S. 345 ff.; *Buhle*, Commentat. Götting. t. X. p. 174 ff. *Jaesche*, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen II. Thl. S. 141 ff.; — auf der andern *Staudenmaier*, Lehre von der Idee S. 583 ff.; *Helfferich*, Mystik I. 193 u. a.

[2]) *Hegel*, Logik I. Thl. 1. S. 77—79.

[3]) S. *Dorner*, a. a. O. — Er fährt dann fort: „Das Verhältniss zwischen Gott und Welt wird so bestimmt, dass Gott logisch das primitive Ganze oder All ist, dieses Alls Theile aber bilden die Welt. Das Sein, das Gott ist, ist das allgemeine Wesen, gleichsam der Gattungsbegriff nicht als subjectives Product der Reflexion, sondern platonisch als Realität. Dieses allgemeine Wesen artet und individuirt sich, und diese seine Selbstanalyse ist die Schöpfung einer realen Welt." —

der allgemeinen Substanz, zu betrachten, der natura naturans ist, sofern sein Wesen an sich mit seinen Attributen, d. h. sofern es als freie Ursache betrachtet wird, und natura naturata, sofern das durch sein Wesen Gesetzte, die Totalität der Wirkungen seines Wesens und seiner Attribute, betrachtet wird, wie dies *Spinoza* consequent durchführt; und es ist nicht wohl zu läugnen, dass die Grundlage eines Systems, das von dem allgemeinen Begriff des Seins als der ursprünglichen Einheit Gottes und der Welt ausgeht, *weit mehr eine Disposition zum Pantheismus* als zum Theismus hat, indem der wahre Theismus nicht von dem allgemeinen Sein, das auch ea, quae non sunt, umfasst, d. h. von einer reinen Abstraction, ausgehen darf, sondern von dem Dasein Gottes, wie es in positiver und bestimmter Weise als persönliches zeitlos feststeht schon vor dem Dasein der Welt. Es ist ebenso nicht zu läugnen, dass E., indem er den Begriff Gottes nicht als den höchsten betrachtet, sondern ihn aus einem höheren, dem der natura, gleichmässig mit den übrigen Formen derselben, ableitet, dadurch das *Sein Gottes und der Welt coordinirt*, während der Theismus davon ausgeht, das Letztere dem Ersteren zu subordiniren, eine Schwierigkeit, die darin deutlich an den Tag kommt, dass E. von der Consequenz seiner Grundanschauungen darauf hingetrieben wird, das Geschaffene wie den Schöpfer als ewig existirend anzuerkennen. Allein auf der andern Seite *schliesst* die ursprüngliche Einheit von Gott und Welt *den Theismus* insofern *nicht aus*, als der Gedanke der Welt vor der Schöpfung dem göttlichen Geiste immanent ist[1]), und daher die ursprüngliche Existenz der Welt mit der in der Idee Gottes zusammenfällt; und auf diese ideale Einheit Gottes und der Welt weist uns unläugbar E.'s Lehre von der zweiten Naturform, von den primordiales causae, in denen, und besonders in deren Einheit, dem Logos, die Welt von Ewigkeit her existiren soll. Sodann zeigt jene Viertheilung der Natur überhaupt, dass E. doch einen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gel-

---

[1]) Cfr. *Helfferich*, a. a. O.

tend machen und von beiden ein besonderes Sein aussagen will, dass ihm sogar der Unterschied zwischen Gott und der Welt ein so tiefer ist, dass er von ihm den Uebergang auf die Welt gar nicht unmittelbar zu machen wagt, sondern ein Mittelglied zwischen beide, nemlich die schaffende und geschaffene Natur oder die primordiales causae der Welt, einschieben zu müssen glaubt. So scheint E. den pantheistischen Anlauf, den er anfangs nehmen will, sogleich wieder aufzugeben; allein bei der weiteren Erklärung jener 4 Formen der Natur wird dann doch der Unterschied derselben, wie wir sehen werden, wieder so unsicher und droht so sehr, nur der subjectiven Betrachtung anheimzufallen, dass wir schon hier das Resultat ahnen können, das sich uns durch die ganze Lehre des E. hindurch aufdrängen wird, *dass sich in diesem System der speculative Pantheismus und Idealismus mit einem christlich-realistischen Theismus durchkreuzt,* und bald das eine, bald das andere Element den Sieg davon zu tragen scheint[1]).

Merkwürdig bleibt jedenfalls, wie sehr E. bei der Grundlegung seiner Lehre an neuere Systeme, zumal an *Hegel* erinnert. Mit ihm theilt er nicht nur den Ausgangspunct vom reinen Sein, das auch ea, quae non sunt, umfasst, sondern wie Hegel von diesem Begriff der Position und Negation aus weiter construirt, um zum Begriff des Werdens und von da zum bestimmten Sein u. s. f. zu gelangen, so findet sich hieran und an das logischmetaphysische Moment der

---

[1]) So sagt schon *Neander* a. a. O. S. 391: „Es war in ihm ausser dem speculativen und mystischen Pantheismus auch noch ein andres mächtiges Element, welches ihn, wie seine Zeit beherrschte, das christlich theistische, welchem er nicht etwa blos aus äusserlicher Anbequemung sich anschloss, sondern welches durch seine Erziehung und den Entwicklungsgang seines innern Lebens einen bedeutenden Einfluss auf ihn gewonnen hatte. Wir wollen nicht zweifeln, dass er mit frommem Gefühl zu einem erlösenden Gott betete (l. III. S. 111 l. V. S. 306 bei Gale), wenn gleich seine begriffliche Auffassung des göttlichen Wesens eine solche Beziehung des Menschen zu Gott, wie sie in dem Gebet vorausgesetzt wird, auszuschliessen scheint."

Negation in der neuern Philosophie überhaupt ein unverkennbarer Anklang bei E., indem er an die dionysische Unterscheidung der bejahenden und verneinenden Theologie anknüpfend sagt, dass im Begriff des Absoluten die Position zugleich die Negation und die Negation zugleich die Position enthalte [1]). Ebenso wenn E. die Hauptmomente seines Systems als aus Dionysius durch Vermittlung des Maximus erkannt [2]) so darstellt, dass er sagt, sie bestehen in der Auseinandersetzung davon, »wie Gott die Ursache von Allem, zugleich einfach und vielfach sei, wie der Ausgang (processio) aus Gott, d. h. die Vervielfältigung der göttlichen Güte durch alles Seiende vom Allgemeinsten bis zum Speciellsten, und wie die Rückkehr (reversio) dieser Güte zu Gott beschaffen sei, d. h. die Zurücknahme und Vereinigung, die von der unendlichen und wechselnden Vielheit des Seienden bis hinauf zur einfachsten Einheit erfolge, die in Gott und Gott selbst sei, so dass Gott sowohl Alles, als Alles Gott sei« [3]): so muss uns

---

[1]) *Baur* macht Versöhnungs-L. S. 137 mit Recht darauf aufmerksam; cfr. de div. nat. I, 14: „Cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perveneris, satis clare considerabis, affirmationem et negationem nullo modo sibimet opponi, dum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt. Essentia est, affirmatio; essentia non est, abdicatio; superessentialis, affirmatio simul et abdicatio. In superficie etenim negatione caret; in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit, superessentialis est, non, quid est, dicit, sed quid non est; dicit enim essentiam non esse, sed plus quam essentiam."

[2]) E.'s Vorrede zur Uebers. der Scholien des Maximus, in Greg. Floss S. 1195; die Stelle zeigt E.'s Abhängigkeit von Dionys und Max. sehr klar: „Fortassis autem non tam densas subierim caligines, nisi viderem, beatissimum Maximum saepissime in processu sui operis obscurissimas S. Theol. Dionysii sententias introduxisse, mirabilique modo dilucidasse etc. s. ob. S. 42, A. 4.).

[3]) „Exempli gratia, fährt E. a. a. O. fort, quomodo *causa* omnium, quae Deus est, unâ sit *simplex* et multiplex: qualis sit *processio*, i. e. multiplicatio divinae bonitatis per omnia, quae sunt, a summo usque deorsum per generalem omnium essentiam primo, deinceps per genera generalissima, deinde per genera generaliora, inde per species specialiores usque ad species specialissimas per differentias proprietatesque descendens. Et iterum ejusdem divinae bonitatis qualis sit *reversio*

dies wieder an *Hegel,* an den Process und Recess der Idee erinnern; wie sie zuerst reiner Gedanke ist, hernach sich in ihr Anderssein, in die Natur, entäussert, und endlich aus dieser Selbstentfremdung zu sich selbst zurückkehrt, um selbstbewusster Geist zu sein, so geht auch E. von der Simplicität der allgemeinen causa aus, lässt diese sich vervielfältigen in ihrem Process zur Schöpfung, aber nur um von da wieder zur ursprünglichen Einheit in Gott zurückzukehren. Wenn nun auch hiemit in keiner Weise der tiefe Unterschied zwischen E. und Hegel geläugnet sein soll, da bei diesem der Zweck und das Resultat jenes Processes das Selbstbewusstsein, d. h. da bei ihm der Denkprocess der Selbstverwirklichung des Absoluten, bei E. aber in obiger Stelle jener Process zunächst rein objectiv gedacht und das Resultat desselben eine *ἀποκατάστασις πάντων* sein soll, so werden wir doch auch bei E. vielfach sehen, dass er von seinen Principien zu der Consequenz hingetrieben wird, kein andres Sein, als das im Denken oder im Bewusstsein gesetzte, anzuerkennen, so dass wir in den drei Hauptmomenten seines Systems: una simplex causa — processio et multiplicatio — reversio ad unitatem auch in materieller Beziehung ein, obwohl noch gar vielfach im Dunkeln gährendes und nicht abgeklärtes, Vorspiel des neueren Idealismus haben. Zugleich zeigt der Schluss: ita ut et Deus omnia sit et omnia sint Deus die Disposition dieser Lehre zum Pantheismus; denn so sehr E. sich dagegen sträubt, dass bei der Rückkehr der Dinge zu Gott ihre Substanz untergehen werde, so sehr er ihre Substanz auch da noch von der Gottes zu trennen sich bemüht, so werden wir doch sehen, dass er dies durchaus nicht zu erweisen vermag und in Wahrheit die Welt vor ihrem Untergang in Gott durch ihre Vollendung nicht sicher stellen kann. Freilich dürfen wir auch hiebei nicht übersehen, dass E., so sehr er namentlich bei der Betrachtung der zweiten und dritten

---

i. e. congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum, quae sunt, variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est et Deus est, *ita ut et Deus omnia sit et omnia sint Deus.*“ — cfr. de div. nat. V, 4.

Naturform in das Fahrwasser des Idealismus und Pantheismus getrieben wird, doch seine Dialektik nicht als eine absolute in Hegels Sinn, sondern als eine realistische und theistische bestimmt, wonach das Absolute nicht in Unterschiede auseinander geht, in denen es selbst aufgeht, um aus diesen Unterschieden sich wieder in die Einheit zurückzunehmen, sondern ein Sein ausser sich setzt durch die Schöpfung, dieses aber zu sich als seinem Ziel wieder zurückleitet[1]); und wir werden in dieser Beziehung Sätzen begegnen, wie: »Deus, dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit[2]),« »ut et supra omnia et in omnibus est, sic extra omnia totus esse non desinit«[3]), »manet in se ipso et ab omnibus segregatum subsistit«[4]) u. s. f., Sätze, die wie der schärfste und ausgesprochenste Theismus lauten.

Betrachten wir nun die obige Viertheilung der Natur näher, so zeigt es sich, dass der Eintheilungsgrund nichts andres ist, als der positiv und negativ angewandte Begriff der schöpferischen Causalität und ihrer Wirkung[5]). Die erste jener 4 species soll nur die einzige und letzte Ursache von Allem — Gott, die zweite die idealen Principien des Geschaffenen, die dritte die sichtbare, geschaffene Welt, die vierte wieder Gott sein, nemlich als das Endziel, in das alle Dinge einst zurückkehren[6]). Da richtet sich denn unser Blick, wie

---

[1]) de div. nat. l. V, 4: „Nonne ars illa, quae a Graecis dicitur Dialectica, primo omnium circa οὐσίαν veluti circa proprium sui principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam οὐσίαν, ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit quiescere et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.“ cfr. l. I, 47. II, 1. u. a. Näheres s. *Staudenmaier*, Lehre des E. über das Erkennen a. a. O. S. 321.

[2]) l. c. III, 20.

[3]) IV, 5.

[4]) III, 9.

[5]) So *Dorner*, Christol. II. S. 346.

[6]) de div. nat. I, 1. „Prima species in causa omnium, quae sunt et quae non sunt, intelligatur, secunda vero in primordialibus causis,

der des discipulus, der betroffen sagt: »multum me movet quarta species,« gleich auf diese *vierte Form*, quae nec creat nec creatur, die sich auf den ersten Anblick als die Achillesferse der ganzen Eintheilung beurkundet, und bei der auch die Schwierigkeiten des Systems sogleich hervorbrechen. Sie fällt mit der ersten Form zusammen, weil beide nur von Gott verstanden werden können, indem zu der Ursache, von der alles ausgeht, auch alles wieder zurückkehrt; und wenn alles in Gott zurückgekehrt ist, so kann man von ihm weder sagen, dass er schafft, noch dass er geschaffen wird, weil dann nichts mehr durch Erschaffung von ihm ausgeht, sondern alles in ihm als in seiner unwandelbaren Einheit ruht [1]). Wenn daher E. diese vierte Form unter die impossibilia zählt, deren Merkmal das non posse esse sei [2]), so kann dies nicht von der vierten Form, sofern alles einst im Wesen Gottes zur Ruhe gebracht sein wird, soudern nur sofern darin die dritte Form, die sichtbare Welt, in einer beständigen Strömung nach ihrem Urgrund zurück begriffen ist, d. h. es kann nicht vom Wesen Gottes, sondern nur vom Standpunct der geschöpflichen Natur aus gesagt sein, die eben in dieser vierten Form nur eine vorübergehende, unselbständige Existenz zeigt; mit andern Worten: zuerst wird die vierte Form von der dritten gebildet, nachher fällt sie wieder mit der ersten zusammen. Es darf aber, wenn die erste und vierte Form von Gott ausgesagt werden, dies nicht so verstanden werden, »als wäre die Natur Gottes theilbar, die doch schlechthin einfach ist, sondern nur so, dass sie von einem doppelten Gesichtspunct aus betrachtet werden kann« [3]); »in Gott selbst sind die beiden Formen eins,

---

tertia in his, quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur." Die vierte bestimmt E. hier noch nicht näher.

[1]) Cfr. *Baur*, Dreinigkeitslehre S. 280. — L. c. IV, 27.: „Quoniam post reditum universitatis conditae in suas causas, quae in divina natura continentur, nulla ulterius natura ex ea procreabitur, nam in ipsa unum erunt: non immerito nihil creare et creditur et intelligitur."

[2]) l. c. I, 1.: „Sed quarta inter impossibilia ponitur, cujus differentia est non posse esse."

[3]) Ib. V, 39.: „Prima et quarta forma de Deo solummodo praedicatur, non quod ipsius natura dividua sit, quae simplex et plus quam simplex est, sed quod duplicis theoriae modum accipit." Cfr. II, 2.

aber in unserer Theorie sind sie verschieden, sofern wir uns Gott anders vorstellen, je nachdem wir ihn als Princip und Ursache von allem betrachten, und anders, je nachdem wir ihn als das Ziel und den Endpunct ansehen, zu welchem alles zurückstrebt«[1]. Da springt nun schon die erste Ader eines subjectiven *Idealismus* hervor; denn wenn das Wesen Gottes simplex ist und bleibt, so kann die Unterscheidung von zwei Formen der Natur in ihm nur in unsre subjective Betrachtungsweise fallen. —

So schwindet also die erste und vierte Form der Natur in eine zusammen; wie steht es nun mit *der zweiten und dritten?* Sie sind nur unterschieden als Ursachen und Wirkungen, indem jene creatur et creat, diese creatur et non creat; beiden ist das creari gemeinsam, es fällt also dieser ganze Unterschied unter den Begriff der geschaffenen Natur, und so ***kommt denn die ganze vierfache Eintheilung der Natur auf den einfachen Unterschied des Schaffens und Geschaffenwerdens, des Schöpfers und der Creatur zurück,*** was E. selbst bekennt[2]. Ja wenn wir sehen, dass die Unsicherheit der Existenz des Geschaffenen in dem non posse esse der vierten

[1]) Hauptstelle hiefür ist de div. nat. II, 2.: „Videsne, primam et quartam naturae formam in unum esse revocatas? — Non enim in Deo prima forma a quarta discernitur, *in ipso siquidem non duo sunt sed unum; in nostra vero theoria*, dum aliam rationem de Deo concipimus secundum considerationem principii, aliam vero juxta finis contemplationem, *duae veluti quaedam formae esse videntur*, ex una eademque simplicitate divinae naturae propter duplicem nostrae contemplationis intentionem formatae. — Duae praedictae formae non in Deo, sed in nostra contemplatione discernuntur, et non Dei sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem, neque in Deo in unam formam rediguntur, sed *in nostra theoria, quae* dum principium et finem considerat, *duas formas contemplationis in se ipsa creat etc.*"

[2]) Ib. II, 1.: „Nam per se ipsam *universa natura* non ubique formas recipit, eam siquidem *Deo et creatura contineri* non incongrue dicimus." — II, 2.: „quaternarum formarum binae in unum coeunt." — „Aliae duae formae, secundam dico et tertiam, in rerum natura reperiuntur, in qua causae ab effectibus separantur, et effectus causis adunantur, quoniam *in uno genere, in creatura dico, unum sunt.*"

Form deutlich zu Tage kommt; wenn die Substanz Gottes jene Eintheilung der Natur als Anfang und Ende umschliesst; wenn E. an die Lehre des Areopagiten anknüpfend sagt, dass extra Deum nihil vere essentiale dicitur, weil alles nur existire, in quantum participatio Dei est, so dass also Gott allein ein wahrhaftes Sein zukommt: dürfen wir uns dann wundern, wenn E. auf dem Weg der Vereinfachung jener Viertheilung auch noch den letzten Schritt thut, und *Schöpfer und Geschöpf in das eine göttliche Princip zusammenfasst*, weil eben alle Creatur nichts ist, soweit ihr überhaupt ein Sein zukommt, als eine Participation dessen, qui solus vere est? [1]).

Nun fragt sich aber, ob auch der Unterschied der zweiten und dritten Form der Natur bloss in die subjective Betrachtungsweise falle, wie wir dies bei der ersten und vierten Form

[1]) II, 2.: „De quatuor (formis) igitur fiunt duae. — Quid, si creaturam creatori adjunxeris, ita ut nihil aliud in ea intelligas, nisi ipsum, qui solus vere est? Nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, *quia omnia*, quae ab eo sunt, *nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius*, qui a se ipso solus per se ipsum subsistit: *num negabis, creatorem et creaturam unum esse?* Disc.: *non facile negarim.*“ — l. I, 72.: „In ipso omnia sunt, extra ipsum nihil est; — nil enim eorum, quae sunt, per se ipsum vere est; quodcunque autem in eo vere intelligitur, participatione ipsius unius, qui solus per se ipsum vere est, accipit esse.“ — l. I, 12.: „omne, quod dicitur existere, non in se ipso existit, sed participatione vere existentis naturae.“ Cfr. de praedest. c. IX. 4. — III, 17.: „Cogis nos fateri, omnia, quaecunque aeterna et facta dicuntur, Deum esse. Si enim divina voluntas divinaque visio essentialis est et aeterna, et non aliud est ei esse, aliud velle, aliud videre, sed unum et id ipsum superessentiale, et omne, quodcunque intra voluntatem et visionem suam comprehendit, non aliud praeter ipsum ratio sinit intelligi; *simplex siquidem natura intra se non patitur esse, quod ipsa non sit: restat sine ulla controversia, unum Deum omnia in omnibus esse fateri.* III, 4.: „summae ac trinae bonitatis motus et multiplicatio et — ad se ipsam diffusio causa omnium, immo omnia est. — Ambit enim omnia, et nihil intra se est, in quantum vere est, nisi ipsa, quia sola vere est. *Caetera, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt,* quae etiam in ipsa vere subsistunt. Deus itaque est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus, ut ait S. Dionys. Areop.“ — Cfr. I, 74. III, 8. und sonst, und die Lehre des Dionys und der Neuplatoniker S. 93 und des Maximus S. 105 oben.“

fanden. E. sträubt sich dagegen, und sagt, diese beiden Formen werden nicht bloss in unserer Betrachtung erzeugt, sondern in der Natur der geschaffenen Dinge selbst gefunden[1]). Ist es aber wohl möglich, dass sich eine subjective und objective Unterscheidung bei jener Viertheilung vereinigen können? Die erste und vierte Form, d. h. das Sichdifferenziren aus der Einheit und das Zurückkehren aus der Mannigfaltigkeit in die Einheit, zeigen uns, dass wir in dieser *Viertheilung einen Kreislauf* haben, wo Anfang und Ende zusammenfallen. Betrachten wir nun das Ganze unter diesem Gesichtspunct des Kreislaufes, so erhellt, dass auch die zweite und dritte Form in diese Strömung mit hereingezogen werden müssen, und dass wir in diesem Fluss *im Grunde überall alle vier Formen zugleich* haben[2]); wissen wir aber, dass der Unterschied der beiden äussersten, den weitesten Gegensatz bildenden, Formen ein bloss subjectiver ist, und dass also jener Kreislauf nur in unsere Betrachtungsweise fällt, so *können auch die beiden mittleren Formen keine realen Unterschiede bilden,* sondern müssen gleichfalls der subjectiven Betrachtung anheimfallen[3]). Weil aber die ganze Realität des Daseins erst mit dem Unterschied, der Differenzirung der Naturformen, gesetzt ist, und dieser Unterschied in das subjective Bewusst-

---

[1]) II, 2.: „aliae vero duae formae, secundam dico et tertiam, non solum in nostra contemplatione gignuntur, sed etiam in ipsa rerum creatarum natura reperiuntur, in qua causae ab effectibus separantur" etc. s. S. 137. Anm. 2.

[2]) Dies zeigt namentlich *die schwankende Bedeutung, die der Begriff des creare bei E. hat,* indem das creare der zweiten Form ein anderes ist als das der ersten, und genau genommen auch der dritten Form ein creare beizulegen wäre, was wir aber erst nach der Betrachtung der zweiten und dritten Form näher darlegen können. — Vergl. auch I. II, 2.

[3]) Cfr. *Maier,* Trinitätslehre I. S. 229: „Jener scheinbar physische Process des Werdens löst sich immer wieder in subjectiven Schein auf, es ist nur das psychologische Gesetz des Gedankengangs von Vorstellungen zu Begriffen, von Begriffen zu Vorstellungen; wegen dieses psychologischen Gesetzes und der zwingenden Gewalt der Wirklichkeit darf Gott nicht im blossen Fürsichsein beharren, sondern muss auch für anderes sein."

sein fällt, so muss consequenter Weise die ganze Realität des Daseins, des concreten Seins, nur dem vorstellenden Subject angehören [1]). So erhalten wir schon hier einen, wenn auch von E. in diesem Zusammenhang noch nicht ausgesprochenen Beleg zu dem Satze (S. 131), dass E. darauf hingetrieben wird, kein anderes Sein, als das im Bewusstsein gesetzte anzuerkennen [2]). Wir haben also hier die ganze ***idealistische Richtung*** des E. in nuce vor uns, die wir bei seiner Lehre vom Menschen werden klar hervorbrechen sehen, wenn wir gleich auch manchen und zum Theil starken realistischen Spuren durch sein ganzes System hindurch begegnen. Wir begreifen jetzt um so mehr den durch die ganze Lehre des E. sich hindurchziehenden Trieb, alles als in der Rückkehr zu Gott begriffen darzustellen, weil es die nothwendige Aufgabe dieses Systems sein muss, das viele und mannigfaltige, welches, als den Vorstellungen des Subjects angehörig, eine stets verschwindende Realität hat, in den Hafen einer sicheren Existenz, nemlich in die objective Einheit mit Gott, zurückzuführen. Denn bei diesem Idealismus steht dem menschlichen Geist immer noch das göttliche Ansichsein als objective Schranke gegenüber; auch dürfen wir nie vergessen, dass E., obwohl inconsequenter Weise, die zweite und dritte Form der Natur als unabhängig von unserer Betrachtung in rerum creatarum natura vorhanden betrachtet wissen will; es lässt sich aber erwarten, dass ein Bewusstsein, das seine Flügel schon so mächtig reckt, dass es den Process der Weltschöpfung und Weltvollendung nur als den Fluss seiner eigenen Vorstellungen und Begriffe betrachtet, auch in kühnem Fluge gegen seine letzte Schranke, das objective Dasein Gottes, anstürmen werde,

---

[1]) Cfr. *Baur,* Dreieinigkeitsl. II, S. 279 ff.

[2]) Cfr. *Ritter,* a. a. O. VII. 216: „E. fasst alles Sein nur in Bezug auf die Aussage des Gedankens von seinem Gegenstande = bejahtwerden, nicht sein = verneintwerden" etc. — Vgl. vorläufig de div. nat. I, 6.: „Secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, *quae solo comprehenduntur intellectu, vere esse,* quae vero — materiae distentionibus — locorum spatiis temporumque motibus variantur, — *vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora*" etc.

um sich als schrankenlos absolut zu wissen, und dies werden wir in der That in einigen Stellen als Consequenz der Lehre E.'s finden.

Ehe nun E. zur Entwicklung der einzelnen Theile seines Systems schreitet, hängt er der obigen Eintheilung eine Betrachtung an, die wir um so weniger übergehen dürfen, obwohl sie häufig bei der Darstellung des Systems E.'s unbeachtet blieb, als sie nicht nur eine Art von *Erkenntnisslehre* bildet, die mit der neueren Philosophie unverkennbare Analogieen hat, sondern sehr geeignet ist, den ganzen Standpunct E.'s in's Licht zu setzen. Wir müssen sie hier einfügen, weil sie mit der obigen Grundeintheilung in das, was ist, und das, was nicht ist, auf's engste zusammenhängt.

Diese *Grundeintheilung hat nemlich*, sagt E., *nach den verschiedenen Standpuncten der Betrachtung einen mehrfachen Sinn*[1]). Der *erste modus* essendi et non essendi ist der, dass wir alles das als ein Sein anerkennen, was in die Sinne fällt oder begriffen wird, dass dagegen das, was über Sinne und Verstand hinausgeht, uns nicht zu sein scheint, wohin E. nicht nur Gott, sondern auch die Materie, das Wesen, die vernünftigen Gründe aller Dinge rechnet[2]); denn Gott ist eben

---

[1]) de div. nat. I, 2.: „Ipsa primordialis omnium discretiva differentia — in ea, quae sunt et quae non sunt — certos suae interpretationis modos inquirit."

[2]) Ib. I, 3.: „Primus modus videtur esse ipse, per quem ratio suadet, omnia, quae corporeo sensui, vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὕλιον, i. e. omnem sensum, sed etiam intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse. Quae non nisi in solo Deo, materiaque et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur." Cfr. III, 2.: „Non esse dicuntur, quae nec sensu, nec intellectu prae nimia sui excellentia, inseparabilique unitate ac simplicitate percipi possunt; esse vero aestimantur, quae intellectibus sensibusve succumbunt, et in quadam certa definitaque substantia differentiis proprietatibusque circumscribuntur." *Staudenmaier*, E.'s Lehre über das Erkennen a. a. O. S. 269 fasst die erstere Stelle unrichtig auf, wenn er übersetzt: „nur Gott kann dies richtig erkennen;" es heisst (s. Floss) *in* solo Deo — intelliguntur, d. h. es findet nur bei Gott und der Materie das statt, dass sie sen-

das innerste Wesen, die Essenz aller Dinge, und daher ist auch diese unbegreiflich [1]). Die im geheimsten Schoss der Creatur liegende *οὐσία* bleibt also vom Verstand unbegriffen wie Gott selbst; und was in der ganzen Schöpfung entweder sinnlich wahrgenommen oder vom Verstand betrachtet wird, ist nichts als ein an sich unbegreifliches Accidens eines jeden Wesens, das nach Qualität, oder Quantität, oder Form, oder Materie, oder irgend einem unterscheidenden Merkmal, oder nach Raum und Zeit erkannt wird, nicht nach dem, *was* es ist, sondern nur *dass* es ist [2]).

sum et intellectum fugiunt, oder es ist von Gott und der Materie u. s. f. zu verstehen. Sonst müsste man auch übersetzen: die Materie und die Gründe der Dinge können dies richtig erkennen, da diese offenbar Deo coordinirt sind.

[1]) I, 3. fährt E. fort: „Nec immerito; *ipse namque omnium essentia est,* qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita: „Esse, inquit, omnium est (,) superesse Divinitas" (einige Codd. Divinitatis, was wohl richtiger ist). Staudenmaier a. a. O. berichtigt diese Stelle mit Recht nach I, 71., wo sie E. genauer aus Dionys citirt: „esse enim omnium est, superesse (autem) Divinitatis (Floss: divinitas)" d. h. das Sein kommt allem zu, das überwesentliche Sein der Gottheit. Besser passt es aber in den Zusammenhang mit ipse omnium essentia est, das Komma nach omnium est zu streichen, wodurch der Sinn entsteht: das Sein von allem ist das Uebersein Gottes, dieses macht das Wesen von allem aus; so ist es der einfachste Beleg für E.'s Satz. Er will sagen: das über Sinn und Verstand Hinausliegende, also nach diesem modus nicht Seiende, ist Gott; aber nicht nur er, sondern auch die Materie und das innere Wesen der Dinge; denn Gott, das Unbegreifliche, das superesse, macht die Essenz der Dinge aus, theilt ihnen von seinem superesse mit und macht dadurch, dass auch ihr Wesen über den sensus und intellectus hinausliegt, wie dies das folgende zeigt: „nam sicut ipse Deus in se ipsa ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur: ita etiam *in secretissimis sinibus creaturae ab eo factae et in eo existentis considerata οὐσία* incomprehensibilis est."

[2]) Ibid.: „Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu consideratur, nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiae: quae aut per qualitatem, aut quantitatem, aut formam, aut materiam, aut differentiam quandam, aut locum aut tempus agnoscitur, *non quid est, sed quia est;*" letzteres heisst (cfr. *Staudenmaier* S. 271) natürlich nicht *weil*, wie *Tennemann*, Gesch. der Philos. VIII. 1. S. 78

Offenbar erinnert dies incomprehensibile per se in den Dingen an das ***Kantische Ding an sich,*** das jenseits aller Erkennbarkeit liegt. Vielleicht haben einige Sätze Plato's im Parmenides, worin das Nichtsein für geistige Unschaubarkeit und Unaussprechlichkeit, und diese für jenes genommen wird[1]), zu dieser Lehre des E. Veranlassung gegeben.

Man darf also diese erste Erklärung der Eintheilung in das, was ist und was nicht ist, nicht so verstehen, als ob E. objectiv die Dinge in real existirende und gar nicht existirende eintheilen und auch ihre Existenz an sich von unsrer Erfahrung und unserem Erkennen abhängen lassen wollte; sie hat vielmehr nur den Sinn: was für unsere äussere Erfahrung nicht ist und was wegen seiner Erhabenheit über unsern Verstand hinausliegt, ***das ist für uns, d. h. unser Erkennen, überhaupt nicht;*** es hat kein esse im gewöhnlichen Sinn, wohl aber ein superesse, daher existirt es objectiv doch; denn das überhaupt nicht Existirende kann gar nicht unter die divisiones rerum fallen[2]).

Den *zweiten modus*, Sein und Nichtsein zu unterscheiden, bezieht E. auf die Ueber- und Unterordnung der Dinge. Es könne nemlich von einer jeden Ordnung der Dinge gesagt werden, dass sie sei und dass sie nicht sei, indem die Bejahung einer niedereren Ordnung die Verneinung einer höheren, die

---

falsch übersetzt, sondern *dass*, was es bekanntlich in der Kirchensprache sehr oft heisst; vergl. I, 7.: "dixit, quia angeli vident und sehr oft bei E. — Auch durch das Selbstbewusstsein erkennt der Mensch nicht, was, nur dass er ist, l. IV, 9 und 7.: „Humana mens se ipsam novit et se ipsam non novit. Novit quidem *quia est,* non autem novit quid est.“ Vergl. l. III, 15.: „per formam, speciem, qualitatem et quantitatem, ceteraque accidentia substantia uniuscujusque creaturae intelligitur *esse, non autem quid sit.*“ Es ist aber zu bemerken, dass E. auch wieder in manchen Stellen dem menschlichen intellectus die Fähigkeit zuzusprechen scheint, das ewige Wesen der Dinge zu denken; cfr. I, 10. de praedest. c. II, 4. u. a. — So auch *Ritter*, a. a. O. S. 218.

[1]) Cfr. Staudenmaier, a. a. O. S. 273 ff. zu diesem und dem folgenden.

[2]) I, 3: „Nam quod penitus non est, nec esse potest, nec pro eminentia suae existentiae intellectum exuperat, quomodo in rerum divisionibus recipi valeat, non video.“

Verneinung der höheren die Bejahung der niedereren sei und umgekehrt. Denn jede Ordnung sei, sofern sie von der höheren oder von sich selbst erkannt werde, und sie sei nicht, sofern sie nicht zulasse, dass sie von den niedereren begriffen werde [1]). Wir sehen, dass E. auch hier, wie beim ersten modus, nur vom Verhältniss des Seins zum Erkennen ausgeht. Er schreitet aber hier von der Wahrheit des Seins, die im erfahrungsmässigen und verständigen Erkennen liegt, weiter zu der Wirklichkeit, die im bewussten Erkennen liegt. Die untere Natur ist insofern nicht, als sie weder sich, noch das, was über ihr ist, erkennt; die höhere Stufe ist dadurch, dass sie sich selbst erkennt und von den noch höheren erkannt wird, indem diese es von sich unterscheiden. Das Höhere negirt das Niedere, das Untere negirt, wenn gleich unbewusst, das Obere; durch diese gegenseitige Negirung, erklärt Staudenmaier a. a. O. S. 275 richtig, affirmiren sie sich selbst als das, was sie sind und worin sie sich von einander unterscheiden. *Durch das Selbstbewusstsein,* das wesentlich ein das andere ausschliessen, ein sich von ihm unterscheiden ist, *kommt also nach E. das Sein erst zu seiner vollen Wahrheit;* die Negation (des anderen) ist zugleich Affirmation (seiner selbst) und umgekehrt, und wir werden also auch hier wieder an den dialektischen Gebrauch des Verhältnisses von Negation und Affirmation erinnert, den wir seit Jak. *Böhme's* Satz: »kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden,« in der neueren Philosophie finden.

Nach *dem dritten*, aus der Betrachtung der Gründe und

---

[1]) I, 4: „Fiat secundus modus essendi et non essendi, qui in naturarum creatarum ordinibus atque differentiis consideratur, qui ab excelsissima et circa Deum proxime constituta intellectuali virtute inchoans usque ad extremitatem — creaturae descendit, h. e. a sublimissimo angelo usque ad — nutritivam vitam. (Vergl. die dionysische Hierarchie.) — Inferioris enim affirmatio superioris est negatio, itemque inferioris negatio superioris est affirmatio; eodemque modo superioris affirmatio inferioris est negatio, negatio vero superioris erit affirmatio inferioris. — Hac ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit."

Keime hervorgehenden modus pflegen wir nur das seiend zu nennen, was von den Ursachen der Dinge in Raum und Zeit geboren zur Erscheinung kommt, während das noch Formlose, noch in der Kraft des Samens Verborgene, noch nicht zur Erscheinung Gekommene von uns nicht seiend genannt wird [1]). Dass dieser modus sich zum ersten wie ein besondrer Fall zum Allgemeinen verhält, erkennt E. selbst an, indem er sagt, »es sei zwischen dem dritten und ersten modus der Unterschied, dass dieser im Allgemeinen alles zusammenfasse, was im Keim verborgen und was schon in den Wirkungen hervorgetreten ist; jener aber speciell zwischen Ursache und Wirkung unterscheide, indem das nur dem Keime nach in der Natur Vorhandene als nicht seiend, das in wirklicher Entfaltung Hervorgetretene aber als seiend betrachtet werde [2])«. Dass wir hierin nur die Unterscheidung von reinem, allgemeinem und wirklichem, bestimmtem Sein, oder nach *Hegel's* Terminologie von Sein und Dasein haben, ist leicht zu sehen.

Liess jene *erste*, der *Erfahrung* entsprechende Erkenntnissart vermuthen, dass E. das erfahrungsmässige Wissen dem rein apriorischen nicht ausschliesslich opfern werde [3]), beginnt nach der *zweiten* Erkenntnissart das wahre Sein erst mit dem Selbstbewusstsein, wodurch der Gedanke als das prius der Welt anerkannt wird und müssen wir in diesem modus zu-

[1]) I, 5: „Tertius modus non incongrue inspicitur in his, quibus hujus mundi visibilis plenitudo perficitur, et in suis causis praecedentibus, in secretissimis naturae sinibus. Quicquid enim ipsarum causarum in materia formata, in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quicquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur, neque in formata materia — apparet, dicitur non esse. — Virtus seminum, quia nondum apparet, dicitur non esse."

[2]) Ibid.: „Inter primum et tertium hoc distat. Primus generaliter in omnibus, quae simul et semel in causis et effectibus facta sunt; tertius specialiter in his, quae partim adhuc in causis suis latent, partim in effectibus patent, quibus proprie mundus iste contexitur."

[3]) Vergl. z. B. III, 35: „Non parvus gradus est, sed *magnus et valde utilis sensibilium rerum notitia ad intelligibilium intelligentiam.* Ut enim per sensum pervenitur ad intellectum, ita per creaturam reditur ad Deum."

gleich die Thätigkeit der *Reflexion* über das Sein nach dessen verschiedenen Stufen erkennen, — so gibt in dieser dritten Erkenntnissart der Geist sich nicht zufrieden mit dem auf der äusseren Oberfläche zur Erscheinung Kommenden, sondern er steigt hinab in die verborgene Werkstätte des Daseins, in's Reich des Werdens. Das zur äussern Erscheinung Kommende muss vorher ein potenzielles Sein haben in der Natur; diese entwickelt nur das Sein in das Dasein. ***Dieses ursprüngliche potenzielle Sein ist***, wie wir später sehen werden, ***das in den göttlichen Ideen, in den primordiales causae der Welt liegende,*** und entspricht daher dem reinen Sein bei Hegel. Wie nach *Hegel* das Nichts im Werden nur »das noch nicht geoffenbarte Sein« ist, so ist nach dieser Erkenntnissform das non esse nur das noch nicht in die äussere Gestalt herausgetretene esse. *Staudenmaier* bemerkt zwar hiezu [1]), es dürfe der Unterschied zwischen E. und Hegel nicht übersehen werden, dass während bei Hegel Gott selbst jenes Nichts, jenes reine Sein und jenes Werden, das zu diesem Behuf sich dirimirende, sich unterscheidende und dadurch die Schöpfung bildende Absolute sei, die Welt dagegen bei E. ursprünglich in den göttlichen Ideen bestehe, die Gott nicht als das, was er selbst ist, sondern als ein von ihm schlechthin Verschiedenes von Ewigkeit her in seinem Verstande getragen habe; allein wenn, wie wir bei der Schöpfungslehre sehen werden, diese primordiales causae der Welt sich im Grunde auflösen in göttliche Eigenschaften, so muss dieses ursprüngliche potenzielle Sein auch bei E. mit dem Sein Gottes, und wenn E. lehrt, dass diese göttlichen Eigenschaften nur in der Betrachtung des Subjects existiren, zuletzt mit dem menschlichen intellectus zusammenfallen.

Der *vierte modus* soll sich auf die Anschauung der Philosophen beziehen, nach welcher ***nur das wahrhaftes Sein ist, was durch die Vernunft erkannt wird,*** was aber in Raum und Zeit erzeugt ist und der Veränderung unterliegt, nicht vere ist [2]).

---

[1]) a. a. O. S. 288.

[2]) I, 6: „Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit

Hier kommt nun schon der S. 140 erwähnte Dualismus zwischen dem menschlichen intellectus und Gott, als dem absoluten Sein, zu Tage. Denn nach den ersten Erkenntnissformen scheint das wahre Sein zuletzt nur in Gott, als in der höchsten Ordnung und im letzten Grund aller Dinge gesucht werden zu müssen; hier aber tritt die Vernunfterkenntniss als absolute Macht auf, da sie allein dem von ihr Erkannten das vere esse verleihen soll. — E. lehrt also nach diesem modus allerdings eine »Identitätsphilosophie,« setzt die Einheit des Idealen und Realen voraus, und betrachtet alles Sein nur als die realisirte Idee. Wenn aber *Staudenmaier* weiter sagt[1]), »es liege darin nicht das, dass ebenso wie der göttliche, auch der menschliche Begriff das Wesen des Objects sei, und dass dieses vom Ich hervorgebracht wäre, sondern nur das, dass der Zusammenhang zwischen dem Subjectiven und Objectiven von Gott als der ewigen Vernunft geordnet sei und dass die Wahrheit davon in der Vernunft sich kund gebe,« so ist diese, von ihm nicht weiter begründete, Behauptung eben eine mit seinem Streben, den E. als orthodox darzustellen, zusammenhängende Voraussetzung. Wir werden diese Auffassung, dass bei E. nur »der im *göttlichen* Verstande liegende Gedanke der Welt die Wahrheit im Sein ausmache, und dass der Denker diese Wahrheit des Seins suche und finde,« freilich in einigen Stellen begründet finden, wenn wir bei der Lehre vom Menschen an der Frage angelangt sein werden, ob das Wesen des Menschen und der Schöpfung das Wissen Gottes von diesen, oder nur das Wissen des Menschen von sich selbst und von jener sei; an unserer Stelle aber ist von dem göttlichen intellectus gar nicht die Rede; vielmehr weist nicht nur der Ausdruck »comprehenduntur,« sondern auch das vorausgehende »secundum philosophos« darauf hin, dass darunter

---

vere esse; quae vero per generationem, materiae distentionibus, seu detractionibus, locorum quoque spatiis temporumque motibus variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt.“

[1]) a. a. O. S. 289 ff.

lediglich das menschliche Erkennen zu verstehen ist[1]). — Bei allem Streben, zuerst den göttlichen Gedanken als das Wesen der Dinge festzuhalten, werden wir doch sehen, dass E. die Substanz des Geschaffenen ebenso auch im menschlichen intellectus findet, ja dass ihn seine idealistischen Principien darauf hintreiben, das göttliche Denken im menschlichen untergehen zu lassen.

Der *fünfte und letzte modus* hebt uns über diese Schwierigkeiten nicht hinweg. Derselbe soll sich allein auf den Menschen beziehen, der durch die Sünde esse suum perdidit, und nur, durch die Gnade Gottes in seinen früheren Zustand wieder eingesetzt, das Sein wieder gewinnen kann[2]). Hier wird also zwischen Natur und Gnade unterschieden. Durch die Sünde gerieth der Mensch in's Wesenlose, und verlor auch das höhere Erkennen; der durch Christus sein göttliches Ebenbild wieder gewinnende Geist aber tritt dadurch wieder in das wahre Sein und in die selige Anschauung des Göttlichen. Wie diese letztere, durch innige Verbindung des Menschen mit Gott entstehende höhere Erkenntniss Gottes den Ausgangspunct von E.'s Lehre von den Theophanieen bildet, werden wir unten bei dieser Lehre weiter kennen lernen.

Wenn nun auch bei dieser Fünftheilung der Erkenntnissarten der logische Mangel nicht zu läugnen ist, dass sie auf keinem bestimmten Eintheilungsgrunde ruht, folglich verworren ist, indem, wie wir sahen, die dritte Form der ersten nicht coordinirt, sondern subordinirt sein sollte, so lässt sich doch leicht erkennen, dass diese modi im wesentlichen auf die verschiedenen Standpuncte der *Erfahrung*, der *Reflexion*, der

---

[1]) Ohne Zweifel hat E. dabei Sätze des *Dionys*, wie: „cognitio eorum, quae sunt, ea quae sunt est," de div. nat. II, 8. (vergl. unten die Lehre vom Menschen) und die Ideenlehre Plato's im Auge.

[2]) I, 7: „Quintus modus est, quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie substitit, peccando deseruit, merito esse suum perdidit, et ideo dicitur non esse. Dum vero unigeniti Dei filii gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, incipit esse, et in eo, qui secundum imaginem Dei conditus est, inchoat vivere." —

***speculativen Betrachtung*** und des ***Glaubens***, oder der Erleuchtung durch den heiligen Geist, hinauslaufeu; und es ist gewiss äusserst merkwürdig, dass E. bereits eine Ahnung von den verschiedenen Erkenntnissprincipien hat, die später nach einander in der occidentalischen Wissenschaft auftraten, und dass er durch deren Zusammenstellung, dem Geiste seiner Zeit weit voraneilend, ***den ersten Versuch zu einer Erkenntnisstheorie*** oder ***Wissenschaftslehre*** macht. Wir sehen aber zugleich, dass, wenn E. die verschiedenen Betrachtungsformen des Verhältnisses von Sein und Erkennen mit einer Erhebung der Speculation in's Reich der Gnade schliesst, das Christenthum einen unläugbaren Antheil an der Speculation des E. hat, und dürfen uns überhaupt nicht wundern, wenn wir, wie E. schon in der obigen Zusammenstellung allen Erkenntnissformen gleiche Berechtigung zuzuerkennen scheint, so auch in seinem System die verschiedenen Erkenntnissprincipien gemischt vorfinden werden [1]).

Der Vollständigkeit wegen fügen wir hier noch das bei, was sich sonst noch bei E. über die Erkenntnissarten zerstreut vorfindet. E. spricht öfters von einer ***gnostischen Betrachtung*** des Intelligiblen, einer reinen Anschauung der Intelligenz, einer intellectualis visio durch Herstellung einer unmittelbaren Einheit mit Gott, indem die Seele über sich selbst und alles

---

[1]) *Staudenmaier* a. a. O. S. 282 ff. und 297 weiss zwar auch dies nur zu um so grösserer Verherrlichung der Universalität des E. zu benützen, „der den Denkern unserer Zeit (Hegel etc.) in mehr als einer Beziehung nicht nur nicht nachstehe, sondern an Genialität des Blicks und Wahrheit des Inhaltes gleichkomme und mehrere derselben noch übertreffe, weil er bei jenem fünffachen Standpuncte, der sich im einzelnen überall als wahr und richtig nachweisen lasse, sich vor jener Einseitigkeit bewahrt habe, die den Philosophen neuerer Zeit vielfach anhänge, welche entweder nur im Geiste, oder nur in der Natur, oder nur in der Geschichte ihr Heil suchen“ etc.; allein es fragt sich hier vor allem, ob diese verschiedenen Standpuncte *innerlich vermittelt* beisammen sind? Dies ist bei E. nicht der Fall; da kreuzen sie sich noch ganz unvermittelt, und dies ist eine entschiedene Schwäche seines Systems. Ueberdies werden wir bald sehen, dass auf diese fünfte Erkenntnissform die Orthodoxie des E. nicht allzufest gebaut werden darf.

Endliche hinausgehe, um in unmittelbare Betrachtung des Absoluten sich zu versenken[1]). Es könnte dies uns an die »intellectuelle Anschauung Schelling's und Hegel's, an den Standpunct der absoluten Idee erinnern, auf welchem der Gegensatz von Subject und Object verschwindet, allein es bleibt, wie *Fronmüller* richtig bemerkt[2]), der wesentliche Unterschied, dass E., durch den Einfluss des Areopagiten geleitet, das Göttliche bei allem Streben, es zu begreifen, doch immer wieder für etwas unbegreifliches erkannte, und dadurch der Speculation gewisse Schranken setzte[3]). In dieser intellectualis visio wird das Getheilte, Differenzirte, Unharmonische in der Welt in seiner Einheit betrachtet; diese Anschauung wird daher zur *»absoluten Betrachtung der Welt,* zur altior rerum speculatio, im Unterschied von der *empirischen; beide Betrachtungsweisen der Welt aber,* die absolute und die empirische, *ziehen sich durch das ganze System des E. hindurch,* und eben *diese principielle Doppelseitigkeit gehört wesentlich zum Charakter dieses Systems*, und hängt auf's genauste mit E.'s Doppelseitigkeit in der Frage zusammen, ob das

---

[1]) de div. nat. I, 7. 66. 14. 21. 22. „gnosticus contuitus." II, 8: „gnostica scientia." III, 36; de praedest. c. III, 6: „intellectualis visio." Vergl. hiebei die Berufung auf Maximus de div. nat. II, 8. — II, 23: „Animae purgatae per actionem, illuminatae per scientiam, perfectae per theologiam motus, quo semper circa Deum incognitum aeternaliter volvitur, ultra et suam et omnium rerum naturam ipsum Deum omnino absolutum — intelligens — *νοῦς* dicitur." — Cfr. III, 24. 17. 38. IV, 8. u. a. — Vergl. auch unten die Lehre von den Theophanieen und von den Engeln, welche die Dinge nur durch eine innere Anschauung erkennen l. c. IV, 7. 8. —

[2]) *Fronmüller,* „die Lehre des E. vom Wesen des Bösen etc." in *Steudel's* Tübinger Zeitschr. für Theol. 1830. I. S. 52 ff.

[3]) de div. nat. II, 35: „Sed haec altius ac verius cogitantur, quam sermone proferuntur, et altius ac verius intelliguntur, quam cogitantur, altius autem ac verius sunt, quam intelliguntur; omnem siquidem intellectum superant. Nam quaecunque de — trinitate dicuntur, seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quaedam sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas, quae superat omnem theoriam intellectualis creaturae. Cfr. I, 41. u. a.

Wesen Gottes theistisch oder pantheistisch, die Welt idealistisch oder realistisch aufzufassen sei. —

Besonders deutlich zeigt E. jene absolute Betrachtung der Welt im Unterschied von der empirischen bei seiner Lehre vom Bösen. »Es gibt, sagt er hiebei, eine doppelte Betrachtungsweise der Welt, je nachdem man von ihrer Totalität, oder von ihren einzelnen Theilen ausgeht« [1]; oder an einer andern Stelle: »je nachdem man die göttliche oder die menschliche Form der Anschauung zu Grunde legt; für jene gibt es nichts widersprechendes, sondern es vereinigt sich für sie zur schönsten Harmonie, was sich auf dem subjectiv menschlichen Standpunct feindlich entgegensteht« [2].

Es fragt sich nun aber, ob die intellectualis visio und die absolute Betrachtung der Welt eine durch die reine Selbstthätigkeit der menschlichen Vernunft, oder durch die Erleuchtung von Seiten Gottes entstehende ist, ob der Mensch dabei rein activ, oder blos passiv, oder, wenn beides, welcher Factor dabei der vorherrschende ist, der menschliche oder der göttliche? Nach den unten bei der Lehre von den Theophanieen näher anzuführenden Stellen, in welchen E. von divinae apparationes innerhalb des menschlichen intellectus redet, ist nicht wohl zu läugnen, dass E. ursprünglich den göttlichen Factor als den grundwesentlichen betrachtet wissen will, wobei er an einzelne Sätze von *Schelling*, *Baader* u. a. fast wörtlich erinnert [3]. Im weitern Verlauf seines Systems aber scheint

---

[1]) Ib. V, 35: „Aliud est considerare singulas universitatis partes, aliud totum. Hinc conficitur, ut, quod in parte contrarium esse putatur, in toto non solum non contrarium, verum etiam pulchritudinis augmentum reperiatur etc.“ Cfr. III, 17. 36. IV, 7. u. a.: den „duplex de creatura intellectus.“

[2]) Vergl. oben V, 35; ferner I, 72: „Est enim ipse (Deus) similium similitudo, et dissimilium dissimilitudo, oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas. Haec enim omnia pulchra ineffabilique harmonia in unam concordiam colligit atque componit. Nam quae in partibus universitatis opposita sibimet videntur atque contraria et a se invicem dissona, dum in generalissima ipsius universitatis harmonia considerantur, convenientia consonaque sunt.“

[3]) Cfr. de div. nat. II, 35. 23; I, 7. 8. 9. citirt er aus *Maximus:*

die visio intellectualis an vielen Stellen mit der *cognitio intellectualis* zusammenzufallen, indem es für die visio int. gar keinen besonderen Inhalt gibt, welcher der cognitio int. nicht zukäme, so dass die göttliche, *absolute Form der Weltbetrachtung* durch die blosse Thätigkeit der speculirenden Vernunft entsteht und *nichts ist als die intellectuale Anschauung der Vernunft,* welche alle Dinge in ihren ursprünglichen Ursachen schaut, der sich daher alle Wesen als Einheit darstellen, während die sinnliche Anschauung sie nur in ihrer räumlichen und zeitlichen Getheiltheit erkennt [1]). Darum kann auch, wie wir unten weiter

---

„In quantum humanus intellectus ascendit per caritatem, in tantum divina sapientia descendit per misericordiam.“ Vergl. den Ausdruck: „Dei *condescensio ad humanam naturam*“ daselbst mit *Baader*, „Vorles. über relig. Philos. im Gegensatz der irrelig. ält. u. neueren Zeit S. 85 ff.: „Jede Erleuchtung ist Einsprache, als descensus von einer höheren Intelligenz in eine niedrigere.“ *Schelling*, Philos. u. Relig. S. 6 ff.: „Jeder, auch der noch in der Endlichkeit befangene, ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen; aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verschwindet es ihm. Nur in den Augenblicken dieses Streites, in welchen sich die subjective Thätigkeit mit jenem Objectiven in eine unerwartete Harmonie setzt, und die als Glück, Erleuchtung oder Offenbarung erscheinen, tritt es vor die Seele. — Religion in dieser vorübergehenden Gestalt ist demnach *ein blosses Erscheinen Gottes in der Seele,* sofern diese auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung ist.“ Cfr. Staudenmaier, a. a. O. S. 307 ff. — Hier fällt also die intellectualis visio ganz mit der Theophanie zusammen. —

[1]) II, 23: Omne quod intellectus ex primordialium causarum gnostico contuitu arti suae, h. e. rationi, imprimit, per sensum suum ex se procedentem — in propria rationes singularum rerum, quae primordialiter in causis universaliterque creatae snnt, dividit. *Cunctae quidem essentiae in ratione unum sunt, sensu vero in essentias differentes discernuntnr.*“ — „Quodcunque anima humana per intellectum suum in ratione sua de Deo deque rerum principiis uniformiter cognoscit, semper uniformiter custodit; quodcunque vero per rationem in causis unum et uniformiter subsistere perspicit, hoc totum per sensum in causarum effectibus multipliciter intelligit; et iterum totum, quod per sensum multipliciter sparsum in effectibus intelligit, per rationem in causis unum uniformiter subsistere perscipit.“ — III, 36: „Quod corporeo sensui videtur segregari, altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est.“ Cfr. IV, 8; III, 24. 17. —

sehen werden, zugleich die Ewigkeit und die Zeitlichkeit der Welt behauptet werden je nach dem Gesichtspunct, von welchem man ausgeht [1]. — Diese intellectualis cognitio entsteht also nicht mehr durch eine divina apparitio, sie ist das wirklich, was *Schelling* die intellectuelle Anschauung nennt. »Denn wie der göttliche Verstand, sagt E., allem vorhergeht und selbst alles ist, so geht auch die cognitio intellectualis des Menschen allem voraus, was sie erkennt und *sie ist alles, was sie erkennt.* Wie im göttlichen Verstand der Ursache nach, so subsistiren alle Dinge in der menschlichen Erkenntniss der Wirkung nach. Das Wesen der Dinge ist aber nicht anders im Logos und anders im Menschen, sondern der Geist erschaut (speculatur) nur eines und dasselbe als anders in den äussern Ursachen und anders in den Wirkungen subsistirend« [2]. Diese cognitio, die omnia est, quae praecognoscit, ist nichts andres als der *Standpunct der absoluten Idee*, wobei das, was erkennt, und das, was erkannt wird, der Gedanke und die Sache an sich, eines sind, wie wir dies bei *Schelling*

---

Vergl. auch *Fronmüller* a. a. O. S. 77 ff. — Doch spricht E. in II, 23. auch wieder von einem intellectus descendens, von einem accipere a superioribus per intellectum, daher er dort noch zu schwanken scheint, in IV, 9. aber nicht mehr. —

[1]) de div. nat. III, 9. Näheres s. unten bei der Schöpfungslehre.

[2]) de div. nat. IV, 9: „Quemadmodum intellectus omnium, quae pater fecit in suo Verbo unigenito, essentia eorum est et cunctorum, quae circa eam naturaliter intelliguntur, substitutio, ita cognitio omnium, quae patris Verbum in humana anima creavit, essentia est eorum. — Et quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia, et omnia est, *ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia, quae praecognoscit, est,* ut in divino intellectu omnia causaliter, in humana vero cognitione effectualiter subsistant. Non quod alia sit omnium essentia in Verbo, alia in homine, sed quod unam eandemque aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur; illic enim superat omnem intellectum, hic autem ex his, quae circa eam considerantur, *esse solummodo* intelligitur; in utrisque vero, quid sit, nulli creato intellectui nosse licet," was die obige Lehre, dass das Wesen der Dinge, das Kantische Ding an sich, incomprehensibile sei, bestätigt.

und *Hegel* finden [1]. So kommt also hier der innerste Kern der ***idealistischen Grundrichtung*** E.'s zu Tage, die wir schon S. 140 ff. kennen gelernt haben. Aber auch hier, wie dort, bemüht sich E., den intellectus Gottes in dem des Menschen nicht aufgehen zu lassen, sondern ihn als die principielle Ursache des letzteren und des durch letzteren Hervorgebrachten zu begreifen [2]. Doch scheint E., wie ein seine Gestalt stets wechselnder Proteus, wenigstens an einer Stelle nicht nur das Zusammenfallen der cognitio mit der erkannten Sache, sondern auch das des menschlichen Geistes mit Gott auszusprechen und daher jenen Standpunct Schelling's und Hegel's vollkommen zu erreichen, wenn er sagt: der intellectus, der sich selbst vollkommen erkennt, erkennt Gott [3].

---

[1]) *Schelling*, „Neue Zeitschr. für specul. Physik" I. B. S. 19—48: „Die Vernunft hat nicht bloss die Idee Gottes, sondern sie ist selbst diese Idee und nichts ausserdem. Die Erkenntniss, welche die Vernunft von Gott hat, ist daher eine unmittelbare Erkenntniss des Göttlichen durch das Göttliche und eben deshalb auch die Vernunft, als das Erkennende des Göttlichen, selbst das Göttliche. Was hier erkennt und was erkannt wird, ist ein und dasselbe — Gott" u. s. f. — *Hegel*, Encyclop. I, §. 1. 74 ff.; Logik, I. B. Einl. S. 35: „Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist" u. a.

[2]) Vergl. oben IV, 9; ferner ebendaselbst: „Quodcunque in humana intelligentia circa substantias rerum constituitur, *ex ipsa notitia creatricis sapientiae procreatam sapientiam procedere* recta naturae consideratio declarat." Die cognitio, womit sich die Creatur erkennt, sei nur secunda quaedam substantia ejus, ihre notio in Gott aber die primitive; cfr. IV, 6. 7. III, 17. u. a. Weiteres s. bei der Lehre vom Menschen.

[3]) Vergl. Staudenmaier, Lehre des E. über das Erkennen, a. a. O. S. 302 ff. „*Quodsi intellectus aliquis se ipsum perfecte intelligit, profecto Deum intelligit*, qui est intellectus omnium; qui vero intellectus Deum non intelligit, nec se ipsum perfecte intelligit; qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum, i. e. Deum, non intelligit, quomodo dici poterit, se ipsum plane intelligere; dum non intelligit intellectum omnium intellectuum, adeoque nec sui ipsius?" — Vergl. de div. nat. I, 43; II, 5. 32; III, 12; V, 31. Vergl. aber auch Comment. in ev. sec. Joan. S. 301 (bei Floss): „Nullus humanae seu angelicae naturae particeps ipsum Deum per se ipsum in sua propria natura potest contemplari."

Man könnte nun freilich bei der Lehre vom Menschen näher zu betrachtende Sätze, in welchen gesagt wird, dass der intellectus rerum veraciter res ipsae sunt, dass die cognitio substantia est vera ac sola eorum, quae cognita sunt u. a.[1]) mit *Staudenmaier*[2]) dahin verstehen wollen, dass E. nur lehren wolle, wir setzen uns im Denken eins mit dem, womit unser Denken übereinstimmt; bringen also die Dinge nicht an sich, sondern nur für unser Erkennen hervor, weil der nicht wahr, d. h. übereinstimmend mit der Natur des Gegenstandes, erkenne, der sich bei seinem Erkennen nicht mit diesem Gegenstand als eins setze, so dass E. also nur dieses durch den Erkenntnissprocess schlechthin geforderte, formale Einssein der Erkenntniss mit dem Gegenstand lehren würde; und diese Auffassung wird wenigstens von einer Stelle entschieden begünstigt[3]). Allein abgesehen von der unsichern Existenz, welche E. der Erscheinungswelt gibt, wenn er sie als blos vorübergehende Bilder des Wahrhaftseienden auffasst[4]), werden wir sehen, dass so gewiss bei Gott nicht eine bloss formallogische Einheit des Denkens und Seins, sondern eine reale, metaphysische gemeint ist, wenn gesagt wird, der Begriff der Wesen im Geiste Gottes sei deren Substanz, so gewiss auch beim Menschen, von dessen Erkennen im Verhältniss zum Sein dieselben Ausdrücke gebraucht werden. Es wäre doch sonderbar, wenn in Sätzen, wie: »ich sehe nicht ein, was für ein Unterschied ist zwischen dem Begriff einer Sache und der Sache selbst«[5]), blos gesagt sein sollte, dass

---

[1]) L. c. IV, 7. 9; II, 8; III, 4; IV, 6 u. a.; s. bei Lehre vom Menschen.

[2]) „Lehre des E. über das Erkennen etc.“ a. a. O. S. 302 ff.; „Lehre von der Idee“ S. 544 ff.

[3]) L. c. IV, 9: „Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Siquidem dum intelligo quod intelligis, intellectus tuus efficior, et ineffabili quodam modo in te factus sum. Similiter quando pure intelligis, quod ego plane intelligo, intellectus meus efficeris, ac de duobus fit unus, ab eo, quod ambo sincere et incunctanter intelligimus, formatus.“

[4]) L. c. V, 25; III, 15 u. a. S. unten die dritte Naturform.

[5]) L. c. IV, 7; s. Lehre vom Menschen.

das richtige Denken mit der Natur des Gegenstands übereinstimmen müsse; dies drückt man doch nicht auf jene Art aus! Es darf daher der Idealismus im vollen, modernen Sinne des Worts aus der Lehre E's nicht hinausinterpretirt werden.

Obige doppelte, bald von der Totalität der Welt, bald von ihren einzelnen Theilen ausgehende Betrachtungsweise bildet aber nicht nur zu Schelling's und Hegel's Standpunct der absoluten Idee, sondern namentlich auch zu *Spinoza's* Unterscheidung der adäquaten und inadäquaten Ideen eine merkwürdige Parallele. Spinoza ist aber genauer, indem er drei Erkenntnissarten unterscheidet, und zwischen die cognitio primi generis, d. h. der aus der einzelnen, zufälligen, sinnlichen Erfahrung (»ab experientia vaga«) und der tertii generis oder intuitiva, d. h. der adäquaten Erkenntniss der Einzeldinge, worin wir die unmittelbare Einheit der Erkenntniss des Allgemeinen und des Einzelnen haben, die cognitio secundi generis, d. h. die die allgemeinen Begriffe bildende und in der adäquaten Erkenntniss der Eigenschaften der Dinge bestehende, einschiebt[1]). Diese intuitive, dritte Erkenntnissart Spinoza's entspricht genau dem gnosticus contuitus, der intellectualis cognitio, der altior rerum speculatio des E., d. h. der Erkenntniss der Dinge, wie sie an sich sind; ja die Parallele wird zu einer fast wörtlich gleichen, wenn E. sagt, die eine Form des intellectus *considerat aeternitatem ipsius* (der Creatur), die andere deren *temporalis conditio,* und Spinoza von der zweiten und dritten als der adäquaten Erkenntnissart lehrt, es sei ihr das res sub quadam aeternitatis specie percipere eigen, und sie von der inadäquaten so unterscheidet, dass er sagt, die Dinge seien *aliud in temporalitate mundi, aliud in aeternitate Dei*[2]).

---

[1]) *Spinoza,* Ethik l. II. pr. 29 ff.; V. pr. 35. — Vergl. was *Schelling* über adäquate oder inadäquate Betrachtungsweise der Dinge sagt in den „Jahrbüchern der Medizin" I. B. S. 39.

[2]) De div. nat. III, 17: „Nil aliud relinquitur, nisi ut intelligamus, creaturam fuisse in Deo, priusquam fieret in se ipsa; duplexque de creatura dabitur intellectus, unus quidem considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione, in qua omnio vere et substantialiter per-

Vergleichen wir diese altior rerum speculatio mit dem fünften modus der Erkenntniss, so müssen wir sagen, dass, da E. bei jener intellectualis cognitio auf das donum gratiae, das der fünfte modus als Hauptfactor der Erkenntniss hinstellt, ausser I, 7 fast nie hinweist, vielmehr davon spricht als von einem Standpunct, den der Mensch durch seine eigene philosophische Speculation erlangt, E. eben damit verräth, wie der Standpunct des Glaubens und der Offenbarung in seinem System zwar nicht ausgeschlossen, aber der am wenigsten massgebende ist und öfters nur hereingenommen zu sein scheint, um seiner Speculation ein orthodoxeres Gewand zu verleihen.

Suchen wir schliesslich, diese ganze Erkenntnisslehre des E. in ein *Resultat* zusammenzufassen und den Standpunct zu finden, von dem E. trotz mannigfacher Abweichungen im Einzelnen durch das ganze System hindurch ausgeht, so muss sich uns durch die Lehre von der intellectualis cognitio, die alles ist, was sie erkennt, das S. 144 Gesagte bestätigen, dass dem E. *das Sein erst durch das Selbstbewusstsein zu seiner vollen Wahrheit gelangt. Das Selbstbewusstsein*, d. h. die Erkenntniss unsres eigenen Selbst als des Ebenbildes Gottes, *ist ihm daher der einzig wahre Weg zur Erkenntniss überhaupt* [1]), wie dies E. schon bei der Grundeintheilung sei-

---

manent, alter temporalem conditionem ipsius, veluti postmodum in se ipsa." III, 24: „Aliter consideratur creatura in rationibus suis aeternis in Deo, et aliter in se ipsa sub Deo, in quantum creatura est. — Vergleiche hiemit Spinoza a. a. O. und tractat. de intell. emend. p. 452 u. ff., wo er auseinandersetzt, der Verstand müsse in seinem Fortschreiten von einem Realen zum andern die Reihe einzelner veränderlicher Dinge von der Reihe der unveränderlichen und ewigen Dinge unterscheiden, wobei diese fixae et aeternae res wohl von nichts anderem zu verstehen sind, als von dem übersinnlichen, realen Wesen der Dinge."

[1]) de div. nat. V, 31: „Si nos ipsos nosse et quaerere nolumus, profecto ad id, quod supra nos est, redire non desideramus. — *Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam.*" cfr. I, 22. II, 30. III, 3. 30 u. a. Vergl. auch *Staudenmaier*, E.'s Erkenntnisslehre a. a. O. S. 299.

nes Systems an den Tag gelegt hat, wo der ganze Process der Weltschöpfung und Weltvollendung von unsrem Bewusstsein als der blosse Fluss seiner eigenen Vorstellungen und Begriffe betrachtet werden soll (s. o. S. 139 ff.). In welchem Verhältniss dieses Selbstbewusstsein zum göttlichen intellectus und zur Natur stehe, das muss sich uns näher zeigen in der Lehre von den drei ersten Formen der Natur.

Der Inhalt der 5 Bücher de divisione naturae — um zur Orientirung eine kurze *Uebersicht* vorauszuschicken — ist ungefähr der obigen Eintheilung der Natur in vier Formen entsprechend[1]). Das *erste* Buch handelt vom Begriff Gottes und seiner Erkenntniss durch endliche Wesen; das *zweite* von den idealen Principien der Welt (der geschaffenen und schaffenden Natur) und ihrer Einheit im Logos. Der dritten, geschaffenen und nicht schaffenden Naturform sind zwei Bücher gewidmet, indem das *dritte* Buch von der geschaffenen Welt überhaupt handelt, das *vierte* hauptsächlich die Anthropologie zum Gegenstande hat. Das *fünfte* endlich behandelt die vierte, nicht geschaffene und nicht schaffende Form der Natur, die Rückkehr aller Dinge in Gott, wobei besonders ausführlich die Lehre vom Bösen (zum Theil auch schon im vierten Buch) in Betracht gezogen wird. Wenn wir gleichwohl bei unsrer Darstellung jene Viertheilung nicht beibehalten, so geschieht dies theils darum, weil E. selbst in der S. 133 A. 3. erwähnten Stelle und sonst[2]) die Hauptpuncte seiner Lehre: *Gott, Ausgang von Gott, Rückkehr zu Gott,* in einer *Dreitheilung* zusammenfasst, die sich schon von selbst als die natürlichste Eintheilung empfiehlt, theils weil wir durch diese Vereinfachung zum voraus auf die inneren Schwächen der Grund-

[1]) Die in anderen Schriften niedergelegten Lehren E.'s müssen wir der Eintheilung von de div. nat. am geeigneten Orte einreihen, da dieses das einzige Werk ist, welches sein ganzes System umfasst.

[2]) z. B. de div. nat. I, 11: „Est (Deus) igitur *principium, medium et finis.* Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia." Vergl. auch, was E. V, 4 über das Geschäft der Dialektik sagt, s. oben S. 135, A. 1.)

eintheilung des E. hinweisen wollen, in welcher die zweite Naturform, wie wir sehen werden, eine selbständige Existenz nicht recht gewinnen kann, vielmehr bald mit der ersten, bald mit der dritten in eine zusammen zu schwinden scheint; zudem war die Viertheilung selbst nur durch eine Schwankung im Begriff des creare möglich (s. S. 139 A. 2), indem E. es bald von Gott im gewöhnlichen dogmatischen Sinne, bald von der Entwicklung der natürlichen Ursachen in ihre Wirkungen gebraucht. Einer schärferen Begriffsbestimmung können daher zwei Formen der Natur (die zweite und dritte), von denen die letztere blos eine nothwendige Fortentwicklung der ersteren ist, nicht als wesentlich getrennt gelten, da sie unter den einen Begriff der processio aus Gott fallen. Dies erkennt E. auch offen an, wenn er in der S. 133. Anm. 3. erwähnten Stelle die processio als eine mit den höchsten Wesen beginnende und sich usque ad specialissimas species, d. h. bis auf die niedersten Einzelgeschöpfe der dritten Naturform, fortsetzende bezeichnet, und sie II, 2 ausdrücklich als in uno genere — *in creatura* — *unum* darstellt[1]). So werden wir denn den ganzen Stoff in *drei Hauptgruppen* theilen, um die sich dann das Uebrige anlagert: 1) *Gott,* oder die Natur, die schafft und nicht geschaffen wird, wobei wir zuerst das Wesen Gottes an sich, hernach sein Verhältniss zur Welt betrachten und daran sein Verhältniss zur intellectuellen Creatur, oder die Lehre von den Theophanieen anreihen werden. 2) *Der Ausgang aus Gott*, oder die Naturen, die geschaffen werden. Dieser Theil umfasst die II. und III. Naturform bei E.; daher haben wir dabei zu betrachten: a) die Natur, die schafft und geschaffen wird, oder die *idealen Principien* der Welt und ihre Einheit im *Logos;* b) die Natur, die geschaffen wird und nicht schafft, oder die *Erscheinungswelt* und ihre Vereinigung im *Menschen,* an dessen Betrachtung sich E.'s Lehre vom Urzustand, von der Freiheit, vom Fall des Menschen und dessen Folgen anschliessen wird. Die Disposition dieses Haupttheils kann sich aber nur dadurch abrunden, dass wir,

---

[1]) S. die Stelle oben S. 137, A. 2.)

wie im Logos die Einheit der Idealprincipien, im Menschen die Vereinigung der Erscheinungswelt liegt, so hier die Verknüpfung dieser beiden Theile beifügen, nemlich c) E.'s Lehre von der *Vereinigung des Endlichen und Unendlichen,* oder vom *Gottmenschen;* dies bildet zugleich den naturgemässen Uebergang zu: 3) *der Lehre von der Rückkehr zu Gott,* oder der Natur, die nicht schafft und nicht geschaffen wird, bei der zuerst E.'s Lehre von der vorzeitlichen Idee der Rückkehr, oder von der Prädestination und Präscienz Gottes sammt der Lehre vom Bösen, hernach die zeitliche Grundlegung der Rückkehr, oder die Lehre von der Erlösung, endlich die zukünftige Vollendung der Rückkehr im ewigen Leben in Betracht kommt. Daran werden wir einen kurzen Blick auf das *Schicksal der Lehre* E.'s anhängen, um das Ganze in einem *Urtheil* über ihn, seinen Einfluss und seine Bedeutung überhaupt abschliessen zu können.

## 1) Gott, oder die Natur, die schafft und nicht geschaffen wird.

Um in die Masse von Bestimmungen über das Wesen Gottes, die sich zerstreut bei E. vorfinden, einige Ordnung zu bringen, wird es zweckmässig sein, wenn wir zuerst das zusammenstellen, was E. über *das Wesen Gottes an sich* lehrt; daran werden sich dann bei der Frage, ob sein Gottesbegriff mehr theistische, oder mehr pantheistische Elemente enthalte, E.'s Aussprüche über *das Verhältniss Gottes zur Welt* anreihen, soweit wir durch dieselben nicht der Lehre von der Schöpfung vorgreifen. An diese Lehre vom Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt müssen sich dann noch die Bestimmungen über *das Verhältniss Gottes zur intellectuellen Creatur* insonderheit, oder *die Lehre von den Theophanieen* anschliessen; denn es gehört nach E. zum Wesen Gottes eben auch dies, dass er zur Erscheinung kommt.

### a. Das Wesen Gottes an sich.

Die erste Bestimmung, die E. über das Wesen Gottes an sich gibt, ist, wie wir bereits wissen, die, dass Gott diejenige Form der Natur ist, welche schafft und nicht geschaf-

fen wird. Diese Thätigkeit des Schaffens ist Gott nicht blos darum zuzuschreiben, weil er die Welt, sondern auch weil er sich selbst schafft[1]). So scheint E. in ganz theistischem Sinne davon ausgehen zu wollen, dass er von vorneherein den Unterschied zwischen Gott und der Welt festhält, indem jener nicht von einem Andern geschaffen wird, sondern sich selbst schafft, also den Grund seines Daseins in sich und nur in sich trägt. Wir werden aber unten bei dem Verhältniss Gottes zur Welt sehen, dass E. diese Bestimmung in schlechthin pantheistisch lautender Weise erläutert, indem er das se ipsam creare der göttlichen Natur von dem naturas rerum condere verstanden wissen will, das Dasein beider also zusammenfallen lässt.

Da dieses, das Grundwesen Gottes ausmachende creare sein esse voraussetzt, so hebt E. letzteres nicht besonders hervor; *dass* Gott ist, und zwar die höchste Realität, das Wesen aller Dinge, so dass alles andere nur durch Theilnahme an ihm existirt, nahm er aus der Lehre des Areopagiten herüber, und scheint es überall vorauszusetzen[2]); aber *was* Gott ist, bleibt über alle Begriffe erhaben. Diese *Unbegreiflichkeit* Gottes ist es nun vor allem, was E. ganz nach der Weise des Areopagiten, dem auch Johannes von Damascus hierin folgt, bei der Lehre vom Wesen Gottes hervorhebt. Gottes Wesen an sich kann von keinem creatürlichen Verstand erfasst, und daher auch nicht durch ein Wort, oder einen bestimmten Namen ausgedrückt werden[3]). Wir können daher eigentlich

[1]) de div. nat. I., 12: „Dicimus, divinam naturam solummodo creare, a nullo autem creari." 13: „Non ambigis, dum divinam naturam creari audis, non ab alia sed a se ipsa creari."

[2]) de div. nat. I, 3: „Deus omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius etc." s. o. S. 142 II, 2. III, 4. 17 s. o. S. 138 Anm. 1.); vergl. die Lehre des *Dionys* S. 93, des *Maximus* S. 105. cfr. de praedest. c. IX. 4.

[3]) l. c. I, 3: „Deus in se ipso ultra creaturam omnem nullo intellectu comprehenditur." I, 13: „S. Dionysius Areopagita Theologus nobis verissime ac probatissime suadet divinae unitatis atque trinitatis mysteria; ait enim, nulla verborum seu nominum, seu quacunque articulatae vocis significatione summam omnium atque causalem essentiam

nichts von Gott aussagen; weil er aber die Ursache von Allem ist, so kann man wenigstens translative und metaphorice von dem Schöpfer das aussagen, was an sich nur der Creatur gilt [1]). Darum theilt auch E. nach dem Vorgang des Areopagiten und des Maximus [2]) die Theologie in eine *bejahende*, *καταφατικη*, affirmativa und eine *verneinende*, *ἀποφατικη*, abnegativa. Letztere läugnet, dass Gottes Wesen etwas Seiendes, d. h. Aussprechbares oder Erkennbares sei; Erstere prädicirt alles Seiende von ihm, aber nicht um es an sich von ihm auszusagen, sondern nur sofern durch das Gewirkte auch das Ursächliche bezeichnet werden kann [3]). So können wir durch die Existenz dessen, was ist, auch Gott ein Sein, durch die Ordnung desselben Weisheit, durch die Bewegung desselben ein Leben zuschreiben [4]). Aber wenn wir Gott so die Prädicate Wesen, Güte, Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit u. a. beilegen, so müssen wir dies ebenso wieder von Gott verneinen; denn diese Prädicate haben ein Gegentheil sich gegenüber; es würde also Gott dadurch auf die eine Seite des Gegensatzes gestellt, während er doch *über alle Gegensätze erhaben*, die reine Indifferenz der Gegensätze ist. Daher muss

posse significari." — I, 10 mit Berufung auf Maximus: „intellige, divinam essentiam per se incomprehensibilem esse."

[1]) A. a. O. I, 14: „Non proprie sed translative dicitur essentia, veritas, sapientia, ceteraque hujusmodi; sed superessentialis, plusquam veritas, plusquam sapientia dicitur." I, 13. II, 1.

[2]) In der Vorrede zur Uebersetzung der Scholien des Maximus in Greg. und de div. nat. I, 14 sagt E. selbst, dass er diese Lehre von Dionys habe.

[3]) De div. nat. I, 13: „Theologia *ἀποφατικη* divinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum, quae sunt, i. e. quae dici aut intelligi possunt, negat; altera vero, *καταφατικη*, omnia quae sunt de ea praedicat, et ideo affirmativa dicitur, non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia, quae ab ea sunt, de ea posse praedicari suadeat. Rationabiliter enim per causativa causale potest significari."

[4]) Ibid: „Causam omnium ter substantem verissime invenerunt (theologi). Nam ex essentia eorum, quae sunt, intelligitur esse; ex mirabili rerum ordine, sapientem esse; ex motu, vitam esse repertum est. Est igitur causa omnium creatrixque natura, et sapit, et vivit." cfr. II. 19.

man bei allem, was man von Gott aussagt, die Beschränkung hinzufügen, dass er mehr als dies, dass er Ueberwesen, Uebergüte, Ueberwahrheit u. s. f. sei [1]).

Wir sehen so deutlich, dass wir in dieser doppelten Theologie nichts weiter haben als »den Gang des Denkens vom Abstracten zum Concreten und vom Concreten wieder zum Abstracten,« wie *Meier* mit Recht bemerkt [2]). Den Fehler der kataphatischen Theologie, die eine qualitative Bestimmung in Gott setzt und ihn dadurch in die Sphäre der Gegensätze herabzieht, muss die apophatische Theologie durch das Zurückgehen vom Concreten auf das Abstracte wieder gut machen, indem sie Gott über die Gegensätze hinaushalten, und für ihn ein Drittes, einen allgemeineren Begriff, finden will, der diese contradictorischen Gegensätze in sich vereinigt; und da erhalten wir Ausdrücke wie *ὑπερούσιος*. *ὑπεραγαθότης*, welche die Position und Negation zugleich enthalten [3]); denn Position und Negation müssen im Wesen Gottes nicht als

---

[1]) Ibid: „Essentia, bonitas, veritas, justitia, sapientia ceteraque, quae videntur non solum divina, sed etiam divinissima, et nihil aliud praeter illam ipsam divinam substantiam seu essentiam significare, metaphorica fiunt, i. e. a creatura ad Creatorem translata sunt." — I, 14: „Si praedicta nomina (essentia, bonitas etc.) opposita e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res, quae proprie eis significantur, *opposita sibi contrarietates obtinere intelliguntur, ac per hoc de Deo, cui nihil oppositum, — proprie praedicari non possunt.* — Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, *ὑπερούσιος* igitur est; — bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est, bonitati enim malitia opponitur, — *ὑπεραγαθότης* igitur est, — *ὑπεραληθής*, *ὑπεραιώνιος* etc. cfr. I, 56. Dieselben Ausdrücke gebraucht Dionys de div. nomin. I, 5. 6. Vergl. de praedest. c. IX., 4. 1. III, 2 ff., wo E., wie wir unten sehen werden, diese Einheit und Gegensatzlosigkeit des göttlichen Wesens als Beweis gegen die Lehre von einer doppelten Prädestination anführt.

[2]) *Meier*, Trinitätslehre, I. B. S. 227.

[3]) De divis. nat. I, 14: „Fiat igitur hujus quaestionis solutio hoc modo, ut haec omnia, quae adjectione super vel plus quam particularum de Deo praedicantur, ut est superessentialis etc., duarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva; ita ut in pronunciatione formam affirmativae, in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant."

Gegensätze, sondern als gleichbedeutend gefasst werden [1]). Offenbar muss aber hier, wie wir dies schon bei Dionys sahen S. 93, die *negative Theologie stets das Uebergewicht über die positive erhalten,* und E. sieht dies auch selbst ein, wenn er in der eben angeführten Stelle sagt, dass die mit super zusammengesetzten Ausdrücke nur dem Wortlaut nach affirmativ, dem Sinne nach aber negativ seien; ja er sagt geradezu, Gott werde mit mehr Wahrheit in allem geläugnet, als affirmirt [2]). Und so ist es denn, weil durch die Ueberwesentlichkeit Gottes seine οὐσία geläugnet wird, nur consequent, wenn E. auch den Begriff des absoluten *Nichts* auf Gott anwendet [3]). Dass E. in andern Stellen von Gott, als der absoluten Realität, den Begriff des nihil ausschliessen will [4]), dürfte nicht als Widerspruch zu fassen sein; vielmehr

---

[1]) Ibid: „Nam cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perveneris, satis clare considerabis, haec duo (affirmatio et negatio), quae videntur inter se esse contraria, nullo modo sibimet opponi, dum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt." Die Negation enthält also zugleich die Position und umgekehrt, s. o. S. 133.

[2]) Ib. I, 14: „Superessentialis — est affirmatio simul et abdicatio. In superficie etenim negatione caret; in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit, superessentialis est, non, quid est, dicit, sed quid non est; dicit enim essentiam non esse, sed plus quam essentiam." (cfr. S. 163 A. 3.). I, 66 gibt E. das Resultat so an: „Nil de Deo proprie potest dici, quoniam superat omnem intellectum omnesque significationes, qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia (ebenso *Dionys* de myst. theol. c. II.: „ipsum non videre et non scire est veraciter videre ac scire;" epist. V.: „qui neque videt neque cognoscit, familiarius Deo jungitur" u. a.), *qui verius fideliusque negatur in omnibus, quam affirmatur.*" cfr. *Maximus* o. S. 105.

[3]) De div. nat. V, 21: „Qui *propter superessentialitatem suae naturae nihil dicitur;* — et ne rearis, me temere Deum vocasse nihil, — audi Dionysium de div. nom. c. I.: 'laudant ipsum potissime per omnium, quae sunt, ablationem, — ipsum autem nihil, ut omnibus, quae sunt, superessentialiter exaltatum.' — II, 28: „Quomodo divina natura se ipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit, superat enim omne quod est."

[4]) Ib. III, 15: „Non datur locus nihilo nec extra nec intra Deum." III, 5: „Non facile concesserim, divinam superessentialitatem nihil esse,

scheint hienach die Lehre des E. eben die zu sein, dass *Gott das reine, sich selbst gleiche Sein ist, das in seiner absoluten Unbestimmtheit und Beziehungslosigkeit ebensogut das absolute Nichts ist*[1]).

Haben wir in dieser doppelten Theologie nur den Gang des Denkens vom Abstracten zum Concreten, und vom Concreten wieder zum Abstracten, so müssen wir in dieser Doppelheit des Ausgangspunctes bereits eine Bestätigung unsres Satzes S. 150 finden, dass die empirische und absolute Betrachtungsweise der Welt sich durch die ganze Lehre des E. gemischt hindurchziehen, und dass eben diese principielle Doppelseitigkeit wesentlich zum Charakter dieses Systems gehöre. Denn die bejahende Theologie, die sogleich bereit ist, alles was sie in der sinnlichen und geistigen Welt entdeckt, als Eigenschaft Gott beizulegen, ist offenbar ein Ausfluss der empirischen, die verneinende, welche Gott als über diese Begriffe erhaben erkennt, ein Ausfluss der absoluten Betrachtungsweise; sie führt alles nicht in seiner Einzelheit und Getheiltheit auf Gott zurück und legt ihm die Eigenschaften desselben bei, wie das empirische Wissen, sondern sie erkennt alles in Gott als Eines, so dass dem Einzelnen und Mannigfaltigen in dieser Einheit und Allgemeinheit seine besondern Eigenschaften abgestreift sind, und darum muss sie dann auch das Wesen Gottes als über jene einzelnen Eigenschaften und Begriffe hinausliegend erkennen. Wie daher die empirische Betrachtung nicht die reine, adäquate Erkenntniss Gottes und der Welt ist, so muss nach E. auch die affirmirende Theologie nicht die eigentliche, sondern nur eine uneigentliche, metaphorische Ausdrucksweise sein. Dies zeigt sich uns auch aus dem, was E. in *de praedestinatione* über die Eigenschaften Gottes lehrt, wobei er ganz Aehnliches wie in de div. nat. vorträgt, sich aber im allgemeinen etwas vorsichtiger ausdrückt. Die mühsame Armuth des gefallenen Menschen bedarf gewisser Bezeichnungen und Namen, um durch den Glau-

---

vel tali nomine privationis posse vocari." — Cfr. de praedest. c. IX, 4: „Nihil Deo contrarium est, nisi non esse, quoniam ipse solus est."

[1]) Vergl. *Baur*, Dreieinigkeits-L. B. II. S. 276—279.

ben die unendliche Hoheit des Schöpfers zu ahnen, obgleich seine Natur durch nichts adäquat ausgedrückt werden kann[1]).

Unter diesen uneigentlich gebrauchten Bezeichnungen und Namen sind einige, wie Sein, Wesen, Tugend, Weisheit, Wissenschaft doch wieder gleichsam eigentlich, da sie in unserer Natur das Höchste und Beste und die Substanz selbst bezeichnen, also auch auf Gott, das eine höchste Princip von allem Guten übertragen werden können[2]). Andere aber sind blos übertragen worden auf Gott und zwar auf dreierlei Art: durch *Aehnlichkeit,* indem gewisse Bilder von Gott und seiner Wirksamkeit gebraucht werden, Arme, Hände, Augen u. a.; durch *Unterschied,* indem Gemüthszustände des Menschen, Zorn, Unwille u. a. auf Gott übertragen werden, die doch auf die unveränderliche Substanz Gottes an sich keine Anwendung zulassen; und durch *Gegensatz*[3]). Letztere, dem Enthymena entsprechende Erkenntnissform ist die vorzüglichste; denn sie ist eine conceptio mentis, d. h. wie Staudenmaier es richtig erklärt[4]), der über den Gegensatz sich frei

---

[1]) De praedest. c. IX, 1: „Primo notandum, quoniam nihil digne de Deo dicitur, omnia paene sive nominum, sive verborum, aliarumque orationis partium signa proprie de Deo dici non posse. — Eis tamen utitur humanae ratiocinationis post peccatum primi hominis laboriosa egestas, ut quodammodo credatur et innuatur copiosa conditoris sublimitas. Amplius si omnia vocum signa secundum naturam non sunt, sed ex complacito hominum inventa, quid mirum, si non ad illam naturam, quae sola vere dicitur esse, sufficiant exprimendam?"

[2]) ibid. IX, 2: „Proinde signorum verbalium, quibus humanae locutionis consuetudine ad significandum ipsum Deum — utitur divina humanaque industria, quaedam sunt quasi propria, quorum exempla sunt in verbis quidem sum, — esse, in nominibus vero essentia, veritas, virtus, sapientia, scientia, destinatio ceteraque hujusmodi, quae quoniam in natura nostra quidquid primum optimumque sit significant, i. e. ipsam substantiam et ejus optima — accidentia, non absurde referuntur ad unum optimumque principium omnium bonorum, quod est Deus."

[3]) De praedest. c. IX, 2: „Quaedam vero aliena, h. e. translata, quae tribus sedibus venire solent: a similitudine videlicet, a contrario, a differentia etc."

[4]) *Staudenmaier,* Lehre des E. über das menschl. Erk. in der Zeitschr. für Theol. von Hug, Hirscher u. a. 1840, H. II. S. 264.

erhebende Geist empfängt das Göttliche auf unmittelbare Weise in der Anschauung, weil für ihn der Gegensatz schon dialektisch aufgelöst ist; so ist z. B. 1 Cor. 1, 19: »perdam sapientiam sapientium« vom Gegentheil zu verstehen, s. v. a. perdam insipientiam insipientium; denn dies ist in einem Dritten ausgesprochen 1 Cor. 3, 19: »sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum«[1]. Sô müssen wir vieles von Gott Ausgesagte zugleich vom Gegentheil verstehen, weil die absolute Weltbetrachtung weiss, dass sich in Gott alle Gegensätze als in ihrer höheren Einheit auflösen[2]. Wie letztere Erkenntnissart als conceptio mentis mit E.'s Lehre von den Theophanieen zusammenhängt, werden wir unten kennen lernen.

Dass diese Lehre vom Wesen und den Prädicaten Gottes wenig Eigenthümliches bietet, vielmehr theils auf den Ansichten der Kirchenväter überhaupt[3], theils namentlich auf der des Maximus (s. o. S. 105) und des Areopagiten (s. o. S. 91 ff.) beruht, ist klar; mit Letzterem lässt sich sogar die Vergleichung bis auf dieselben Wörter und Sätze hinaus verfolgen[4]. Es erinnert nns aber obige Entwicklung auch man-

[1]) Ibid. IX, 3: „Restant ea, quae contrarietatis loco sumuntur, quibus tanta vis inest significandi, ut quodam privilegio excellentiae suae merito a Graecis enthymemata dicantur, h. e. conceptiones mentis. Quamvis enim omne, quod voce profertur, prius mente concipiatur, non tamen omne, quod mente concipitur, eandem vim significationis, dum sensibus fervore infunditur, habere videtur. Sicut ergo argumentorum omnium fortissimum est illud, quod sumitur a contrario, ita omnium signorum vocalium aptissimum est, quod ducitur ab eodem contrarietatis loco; quorum quaedam absolute dicuntur, quaedam conjuncte."

[2]) De praedest c. IX, 3. 4. 5. Vergl. auch oben S. 127 A. 1).

[3]) Vergl. die Lehre von der Unmöglichkeit einer adäquaten Erkenntniss Gottes bei *Origenes* contra Celsum u. sonst; *Gregor* von Nazianz. Orat. XXVIII; *Augustin*, de Trin. V, 1. VII, 4 u. sonst; *Hilarius*, de trin. II, 7 u. a.

[4]) Vergl. besonders *Dionys*, de div. nom. cap. I, 5 mit E. de div. nat. III, 1. I, 64; Dion. de div. nom. I, 6, I. 15, de myst. theol. I, 2 mit E. de div. nat. I, 66; Dion. de div. nom. IV, 1—4, VI—VII mit E. de div. nat. I, 12, V, 27; Dion. de myst. theol. II und epist. V mit E. l. c. I, 66 u. a.

nigfach an die neuere Theologie und Philosophie; so wenn E. das Wesen Gottes als über jeden Gegensatz hinausliegend darstellt, so erinnert dies an *Schleiermacher*, mit dem E. überhaupt, wie wir sehen werden, überraschend Vieles gemein hat, der seinen Satz, dass »alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen können, sondern nur in der Art, wie wir unser absolutes Abhängigkeitsgefühl auf Gott beziehen,« damit begründet, dass er sagt, »sonst müsste Gott selbst, wie das endliche Leben, in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da diese einander beziehungsweise entgegengesetzt sein müssen, so *fiele dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes*« [1]). Auch bei *Schelling* finden wir Aehnliches mehrfach ausgesprochen [2]).

E. entwickelt nun aber weiter, dass wie im eigentlichen Sinne kein Prädicat des Geschaffenen, so auch *keine der zehn aristotelischen Kategorieen Gott beigelegt werden könne*, weil Gott keine Gattung, keine Art, kein Accidens sei [3]); er ist nicht *οὐσία*, nicht quantitas, qualitas u. s. f., weil er mehr als dies, sein

---

[1]) *Schleiermacher*, der christl. Glaube, I. Thl. II. Absch. §. 64 ff.

[2]) *Schelling*, Jahrb. der Medicin I. B. p. 22: „Der Satz, dass das Absolute keine Prädicate habe, ist insofern ganz richtig, als das Prädikat selbst nur im Gegensatz des Subjects möglich ist (ein Gegensatz, der in Gott undenkbar ist), und inwiefern auch jedem möglichen Prädicat ein anderes entgegengesetzt werden kann. Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als schlechthin untheilbare Identität des Subjectiven und Objectiven, welcher Ausdruck gleich ist der unendlichen Selbstbejahung Gottes.“ — Vergl. auch „Transscend. Idealismus,“ Vorrede p. XIV; — und *Fronmüller*, „die Lehre des E. vom Wesen des Bösen“ in der Tübinger Zeitschr. für Theol., 1830 H. III. S. 78.

[3]) De div. nat. I, 15: „Si aliqua categoriarum de Deo proprie praedicaretur, necessario genus esse Deus sequeretur, Deus autem nec genus, nec species, nec accidens est.“ I, 72: „Nullam categoriam in Deum cadere, incunctanter intelligo.“ — Vergl. wie *Plotin* III. ennead. l. VIII, c. 9 sagt, Gott sei nicht etwas, nicht Verstand, noch Seele, er habe nicht Qualität noch Quantität, er sei reines Sein ohne ein Accidens. — Vergl. auch wie *Alcuin* in „de fide sanctae et individuae Trinitatis“ einen Theil der Kategorieen auf Gott anzuwenden suchte.

Wesen darüber hinaus ist[1]; auch über die Kategorieen der Relation und des Zustandes, die umfassendsten und allgemeinsten unter allen[2], ist sein Wesen hinaus, weil wir in der höchsten Substanz nicht dieselbe habitudo wie im Geschaffenen annehmen können, und jeder Zustand das Accidens eines Subjects ist, Gott aber kein Accidens zukommt[3]. Es können also auch die Kategorieen nicht auf eigentliche, nur auf metaphorische Weise auf Gott übertragen werden[4]; denn es verschwinden alle Unterschiede in der absoluten Identität Gottes mit sich selbst. Daher kann auch alles, was ein Thun oder Leiden bezeichnet, nur metaphorisch von Gott ausgesagt werden, da er ohne Bewegung ist; seine Bewegung ist nur sein Wille, dass Alles werde. Dieser *Wille ist aber identisch mit seinem Sein,* wie es in ihm auch *keinen Unterschied*

---

[1] A. a. O. I, 15: „Non est igitur *οὐσία,* quia plus est quam *οὐσία*; — non est quantitas, quia plus quam quantitas est etc. cfr. ibid. 17. 18—34.

[2] Ibid. I, 17: „Habitudinis categoria omnium categoriarum propter nimiam sui amplitudinem obscurissima esse videtur; non enim est ulla categoria fere, in qua habitus quidam inveniri non possit.“ E. scheint zuerst die Kategorie der Relation (*πρός τι*) und die des habitus (*ἔχειν*) als Eine zu betrachten, wie sie denn auch in der That eng zusammenhängen, da er I, 16 sagt: „Investigandum esse video, — an etiam, quemadmodum ceterae categoriae, ita et *ista, quae dicitur relationis* sive *habitudinis,* metaphorice de Deo praedicari credendum sit.“ In der weitern Entwicklung muss er sie aber trennen, wie c. 23 klar zeigt: „De *duabus* non satis mihi patet, de habitu dico et relatione; *hae namque duae categoriae* magis mihi videntur esse in statu, quam in motu.

[3] Ibid. I, 16: „Videtur sola relationis categoria veluti proprie in Deo praedicari.“ — Aber nachher: „non credendum est, eandem habitudinem in excelsissimis divinae essentiae substantiis, et in his, quae post eam ab ea condita sunt.“ — Ib. I, 20: „Si proprie de divina essentia habitus praedicaretur, nequaquam suimet, sed alterius esset. Omnis quippe habitus in aliquo subjecto intelligitur, et alicujus accidens est, quod de Deo, cui nullum accidit, et qui accidit nulli, in nulloque intelligitur, et nullum in ipso, impium est credere.“ — cfr. I, 63 und *Plotin,* Ennead. III, l. VIII. 9.

[4] De divis. nat. l. I, 15. 16. 37: „Non proprie, sed modo quodam translationis omnia de Deo praedicantur.“

*des Schaffens und Erkennens* gibt[1]). Wie sehr E. hiemit abermals an *Schleiermacher's* Lehre erinnert, ist augenscheinlich. Da nach ihr die göttliche Allmacht sich ganz im Naturzusammenhang darstellt, und alles wirklich ist und geschieht, wozu es in Gott eine Productivität gibt, weil ein unwirksamer Wille in Gott ein Unding wäre, so gibt es keinen Unterschied des Möglichen und Wirklichen, keine Differenz des Wollens und Wirkens, oder des Wissens und Wirkens in Gott, und ebenso wenig kann von einem absoluten und hypothetischen Wollen oder Können Gottes die Rede sein[2]).

Dürfen wir also Gott nur ein Wissen beilegen, das mit seinem Schaffen identisch ist, so scheint es zweifelhaft zu werden, ob Gott *ein Selbstbewusstsein* beigelegt werden kann.

---

[1]) A. a. O. l. I, 73: „Non aliud Deo esse et velle et facere et amare et diligere et videre, ceteraque hujusmodi, quae de eo, ut diximus, possunt praedicari, sed haec omnia in ipso unum idipsumque accipiendum, suamque ineffabilem essentiam eo modo, quo se significari sinit, insinuant.“ cfr. de praedest. c. II. 1; de div. nat. II, 20: „Id ipsum est Deo cognoscere, — quae facit, et facere quae cognoscit: *cognoscere enim et facere Dei unum est.* Nam cognoscendo facit et faciendo cognoscit. Cognitio non praecedit factum, nec factum praecedit cognitionem.“ — I, 12: „Confectum est inter nos, quod per motum divinae naturae nil aliud intelligendum est praeter divinae voluntatis propositum ad ea condenda, quae facienda sunt.“ — cfr. I, 15. 64. 71. Vergl. auch E.'s Lehre von der Identität der Präscienz und Prädestination, cfr. de praedest. praefat. an Hincmar und Parthulus: „Suppliciter vestram exoramus clementiam, ut quotiescunque reperiatis, nos dixisse aequalitatem divinae praescientiae atque praedestinationis, quantum ad unitatem divinae substantiae, in qua unum sunt, nos sensisse sciatis;“ vergl. ibid. cap. X, 2. 5. XV, 4. II, 1. — De div. nat. II, 28: „His enim (actione et passione) in se ipsa caret (divina natura), nec inesse sibi cognoscit; voluntas siquidem sua — actio et passio ejus est. Agere enim dicitur, quia vult omnia fieri quae sunt, pati autem, quia vult ab omnibus amari, et se ipsam amat in omnibus.“

[2]) *Schleiermacher*, der christl. Glaube I. Thl. §. 68. S. 256 ff. Vergl. auch *Fronmüller*, E.'s Lehre vom Bösen a. a. O. III. H. S. 98 ff.; und unten die Parallelle mit *Spinoza*, z. B. Ethic. l. I, pr. 34: „Dei potentia est ipsa ipsius essentia.“

Da dieser wichtige Punct in der Auffassung der Lehre E.'s zur Controverse wurde, müssen wir ihn genauer betrachten.

E. unterscheidet vier Arten des göttlichen Nichtwissens; einmal weiss Gott das Böse nicht, weil sein Wissen nur auf Wesenhaftes, Reales, d. h. Gutes geht, und das Böse, das nichts wahrhaft Seiendes ist, eben durch das Wissen Gottes zu etwas Substanziellem würde[1]), was wir unten näher betrachten werden. Sodann kann von Gott gesagt werden, er wisse das nicht, dessen Gründe und Ursachen nicht von Ewigkeit her in ihm liegen; ferner er wisse das nicht, was noch nicht durch äussere Gestaltung und Auswirkung zur Erscheinung gekommen ist, dessen unsichtbare Ursachen er aber in sich geschaffen und erkannt hat[2]). Diesen drei Arten ist noch eine vierte beizufügen, wornach von Gott gesagt wird, er wisse nicht, was er selbst ist, d. h. er wisse sich nicht in der Zahl der von ihm geschaffenen Dinge[3]). Damit scheint nun E. allerdings das Selbstbewusstsein Gottes nicht schlechthin läugnen zu wollen; denn der magister versichert seinen betroffenen discipulus wiederholt, dass damit nur gesagt sei, Gott, der nichts Bestimmtes, Begränztes, Endliches ist, könne sich darum auch nicht als ein endliches Sein, ein aliquid, erkennen; er wisse nicht, was er ist, weil er erkenne, dass er nichts von allem Erkennbaren und Nennbaren

---

[1]) De divis. nat. l. II, 28: „Prima quidem (species divinae ignorantiae), per quam malum non cognoscit, quia ejus cognitio — a solo substantiali bono formatur. — Si malum sciret, necessario in natura rerum malum esset. — Non enim ideo Deus scit ea, quae sunt, quia subsistunt, sed ideo subsistunt, quia Deus ea scit; ac per hoc si Deus malum sciret, in aliquo substantialiter intelligeretur." — Näheres s. bei der Lehre von der Prädestination.

[2]) Ibid: „Secunda species est, per quam dicitur Deus ignorare alia praeter ea, quorum rationes in se ipso aeternaliter et fecit et cognoscit. Tertia est, per quam dicitur Deus ignorare ea, quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent; quorum tamen invisibiles rationes in se ipso a se ipso creatas et sibi ipsi cognitas possidet."

[3]) Ibid: „His praedictis quarta species additur, qua Deus dicitur ignorare, se esse in numero rerum, quae ab eo factae sunt, quas intra denariam quantitatem praedicamentorum philosophi conantur concludere."

sei; denn würde er sich in etwas Endlichem erkennen, sein Wesen darin ausgedrückt finden, so könnte er sich nicht als den schlechthin Unbegränzten, Unbegreiflichen und Unnennbaren darstellen, wie er es doch thut, wenn es heisst: warum fragst du nach meinem Namen, der doch wundersam ist?« [1]) Wenn aber Gott auf diese Weise sich nicht als etwas Bestimmtes und nicht in etwas Bestimmtem erkennt, und seine Selbstanschauung überhaupt nicht auf endliche Weise, nach Analogie der unsrigen, gedacht werden kann[2]), so ist dieses Nichtwissen Gottes in Wahrheit unaussprechliche Intelligenz[3]).

So scheint *Staudenmaier's* Ansicht, dass von E. das Selbstbewusstsein Gottes durchaus nicht geläugnet, vielmehr nur gelehrt werde, dass seine Selbsterkenntniss nicht auf endliche Weise vermittelt sein könne[4]), eine Ansicht, die auch dadurch

---

[1]) De div. nat. II, 28: „Quomodo divina natura se ipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit? Superat enim omne, quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse. Aut quomodo infinitum potest in aliquo definiri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum? *Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid*; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. Nemo pie cognoscentium — audiens de Deo, se ipsum intelligere non posse, quid sit, aliud debet existimare, nisi ipsum Deum, qui non est quid, omnino ignorare in se ipso, quod ipse non est, se ipsum autem non cognoscit aliquid esse. *Nescit igitur, quid ipse est, h. e. nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse.* Nam si in aliquo se ipsum cognosceret, non omnino infinitum et incomprehensibilem innominabilemque se ipsum indicaret. Ut quid interrogas, inquit, nomen meum? et hoc est mirabile.“ cfr. Richt. 13, 18.

[2]) De divis. nat. I, 75: „Videt se ipsum et videtur a se ipso, in se ipso et in nobis: nec tamen videt se ipsum, nec videtur a se ipso, in se ipso et in nobis, sed plus quam videt et videtur in se ipso, et in nobis.“

[3]) L. c. II, 28: „Si puro mentis contuitu virtutem rerum atque verborum consideraveris, apertissime reperies, nulla obstante caligine, nullam in Deum ignorantiam cadere. Ipsius enim ignorantia ineffabilis est intelligentia, — summa ac vera sapientia.“ — Vergl. die Berufung auf *Dionys* l. II, 29 u. ob. S. 164.

[4]) *Staudenmaier*, die Philosophie des Christenthums, I. Bd.: „Lehre

gestützt werden könnte, dass E., weil er das Sein Gottes voraussetzt (s. o. S. 161) und den Satz aufstellt[1]), dass alles nur dadurch existirt, dass Gott es weiss, folgerichtig auch lehren muss, schon um seiner Existenz willen müsse Gott ein Wissen von sich selbst zuzuschreiben sein, weil jene nur auf diesem beruht; ferner dadurch, dass E., wo er von der Zeugung des Worts durch den Vater redet, sagt, der Erzeuger wisse sich selbst, und wisse, auf welche Weise er zeugte[2]), habe also hiebei mit Selbstbewusstsein gehandelt, — nicht ungegründet zu sein gegenüber der gewöhnlichen[3]), dass E. das Selbstbewusstsein Gottes läugne.

Allein — von der Neigung dieses Systems zu pantheistischen Anschauungen vorerst abgesehen — geht schon aus dem Bisherigen hervor, ***dass E. bei seinem Gottesbegriff ein Selbstbewusstsein Gottes nicht wohl festhalten kann.*** Schon seine Lehre, dass Gottes Sein mit seinem Willen, Gottes Wissen und Erkennen mit seinem Schaffen unmittelbar zusammenfalle, scheint darauf hinzuweisen, dass dieses Schaffen Gottes als ein unbewusstes zu denken ist, weil hiebei, wie E. ausausdrücklich lehrt, »cognitio non praecedit factum« (s. oben S. 169). Sodann aber ist besonders zu beachten, dass wo der

von der Idee" S. 571 sagt: „Weil Gott über Allem steht, und in den Gegensatz des Endlichen nicht eingeht, kann auch sein Erkennen nicht auf endliche Weise vermittelt sein; seine Selbstanschauung muss mehr als die menschliche Selbstanschauung sein. „Gott hat kein Selbstbewusstsein" will daher nur heissen: 1) er erkennt sich nicht auf endliche Weise, 2) nicht als ein endliches Sein, 3) nicht in einem Endlichen." — Vergl. de vita et praec. J. Scoti, pars II. §. 15.

[1]) De div. nat. l. II, 28. „Divina scientia omnium, quae sunt, causa est. Non enim ideo Deus scit ea, quae sunt, quia subsistunt; sed ideo subsistunt, quia Deus ea scit."

[2]) A. a. O. l. II, 20: „Nullus hominum — generationem Verbi a Patre potest cognoscere; — sed solus novit quid genuit, qui genuit, et quomodo genitum est, quod genitum est; et *qui genuit novit se ipsum, quid est, et quomodo et qualiter genuit quod de se genuit;* similiter quod genitum est, novit se ipsum, quid est, et quomodo et qualiter genitum est." — cfr. II, 31.

[3]) Vergl. *Baur*, Versöhnungs-L, S. 131 ff., Dreieinigkeits-L. II. Th. S. 278 ff. *Fronmüller*, E.'s Lehre vom Bösen a. a. O. I. H. S. 64.

Begriff der Unendlichkeit Gottes so sehr überspannt wird, wie dies bei E. geschieht, dass nicht nur alle Unterschiede im Wesen Gottes in seiner absoluten Identität mit sich selbst zerfliessen, sondern auch sein Wesen schlechthin über alle Gegensätze hinaufgehoben, ja nicht einmal von ethischer Seite her bestimmter fixirt und so nur als das reine, sich selbst gleiche Sein betrachtet wird, welches ebensogut das absolute Nichts heissen kann; wo man zuletzt sogar Bedenken trägt, auch nur das Prädicat esse Gott beizulegen [1]), um seiner abstracten Unendlichkeit nicht zu nahe zu treten, — da auch von einem Selbstbewusstsein Gottes nicht mehr die Rede sein kann, weil das Selbstbewusstsein wesentlich eine Selbsbegränzüng, Selbstunterscheidung von Anderem, ein in Gegensatz gegen Andres Treten und ein sich selbst dem eigenen Gedankengehalt Gegenüberstellen ist, Gott sich also damit auf die Seite eines Gegensatzes stellen, und seine absolute Identität mit sich selbst aufgeben müsste, was E. ausdrücklich von ihm läugnet (s. o. S. 162). Diese Schwierigkeit, dass die Unendlichkeit Gottes in dem Sinne, in welchem E. sie gefasst wissen will, sich nicht mehr verträgt mit einem Selbstbewusstsein, fühlt nun auch der scharfsinnige E. selbst, lässt sie aber vom discipulus aussprechen, wie er überhaupt öfters in de divis. nat. schlauer Weise den bedenklichen, unkirchlichen Kern seiner Ansichten dem Schüler in den Mund legt, worauf dann der Lehrer die harten Spitzen der gezogenen Resultate abzuschleifen sucht, sie aber doch öfters im Grunde stehen lässt. »Wenn Gott sich selbst erkennt und definirt, sagt der Schüler, so kann er nicht schlechthin unendlich sein« [2]). Dies bestreitet der Lehrer nicht, sondern bestätigt es gelegentlich [3]), setzt aber hinzu, das Nichtwissen Gottes

---

[1]) De div. nat. II, 28. s. S. 172. A. 1.): „superat omne, quod est, *quando nec ipsa est esse,* sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet.“

[2]) Ibid.: „Si Deus intelligit et definit, quid ipse sit, non omnino infinitus esse probabitur, dum a sola creatura definiri non potest, — a se vero ipso et definitur et cognoscitur, quid sit.“

[3]) Ibid: „Quomodo infinitum potest in aliquo definiri a se ipso,

von sich drücke nur das aus, dass Gott sich nicht als etwas Einzelnes, Endliches und in nichts Endlichem erkenne. So kommt der Schüler zu dem vom Lehrer stillschweigend gebilligten Resultat, der Lehrer wolle ihn nicht davon überzeugen, dass Gott sich überhaupt nicht erkenne, sondern nur, dass er nicht wisse, was er sei[1]). Dieses in seinem Unterschied nicht näher erläuterte Resultat zeigt, *dass E. ein Selbstbewusstsein* im vollen Sinne des Wortes *Gott nicht beilegen kann und will;* das *Wissen, das er Gott zuschreibt, ist ein rein negatives,* nemlich dass Gott weiss, dass er nichts Endliches und in nichts Endlichem ist[2]); ein positives Wissen von sich kann aber E. Gott nicht beilegen, weil er den Gottesbegriff aller positiven Bestimmungen, aller materialen Fülle vollständig entkleidete, so dass sein Gott gar keinen Inhalt mehr hat, und das Wissen dieses Gottes von sich darum auch keinen Inhalt haben kann, was E. ganz wohl einsieht, wenn er am Schlusse dieser Entwicklung fragt: »Quomodo in se ipso potest cognoscere, quod non potest in se ipso esse?«[3]). Dass theils hieraus unmittelbar, theils überhaupt aus der ganzen Lehre vom Wesen Gottes die Läugnung des Selbstbewusstseins in Gott sich mit Nothwendigkeit ergibt, ist unzweifelhaft; denn das Selbstbewusstsein ist ein positives Wissen von sich, und die Selbstunterscheidung von Anderem kann nur dadurch wahrhaft vollzogen werden, dass diese Negation des Andern die Position seiner selbst, das Wissen von sich als einem mit bestimmtem Inhalt gefüll-

---

vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum? — Nam si in aliquo se ipsum cognosceret, non omnino infinitum et incomprehensibilem se ipsum indicaret.“

[1]) Ibid: „Non suades, Deum se ipsum ignorare, sed solummodo ignorare, quid sit. Et merito, quia non est quid; *infinitus quippe est et sibi ipsi et omnibus,* quae ab eo sunt.“ Auch der Magister hatte gesagt: „Incomprehensibilis quippe in aliquo *et sibi ipsi* et omni intellectui.“

[2]) Ibid: „Nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur — omnino esse. — Num tibi videmur aliud suadere, dum dicimus, Deum se ipsum, quid sit, ignorare, quam in nullo eorum, quae sunt, se esse intelligere?“

[3]) A. a. O.

ten Ich zur Voraussetzung hat; dies fehlt aber im Wissen Gottes bei E. und muss fehlen nach seinen Voraussetzungen. Hätte E. ein wirkliches Selbstbewusstsein Gottes lehren wollen, so hätte er davon ausgehen müssen, dass das für uns unbegränzte und unbegreifliche Wesen Gottes von dem göttlichen Wissen doch ganz wohl umspannt, erfasst und als ein mit eigenthümlichem Inhalt gefülltes gewusst werde; dass das für uns negative, weil alle unsre Begriffe und Prädicate negirende Wesen Gottes für die Erkenntniss Gottes selbst doch ein sehr positives sei; statt dessen aber sagt er, dass Gott infinitus et incomprehensibilis ***et sibi ipsi*** sei, lässt also nicht blos von menschlichem, sondern auch von göttlichem Standpunkt aus die negative Theologie überwiegen (cfr. o. S. 164), und schneidet sich damit die Brücke zum Selbstbewusstsein Gottes ab.

Es scheint uns daher, dass die ganze Auseinandersetzung E.'s, wonach das se ipsum ignorare bei Gott nur heissen soll, er wisse sich nicht als etwas Endliches, nur ein dialektischer Mantel ist, womit er seine schlechthinige Läugnung des göttlichen Selbstbewusstseins zu verdecken sich bemüht; und wir sehen schon hieraus, wie man bei E. vielfach genöthigt ist, zwischen den Zeilen zu lesen, um den Kern seiner Ansicht zu finden [1]), und können namentlich schon ahnen, wie sehr

---

[1]) Der Vorwurf, den *Staudenmaier* (s. o. S. 112) denen macht, welche E.'s Lehre mit dem Neuplatonismus in Verbindung bringen, und überhaupt in ihm mehr den Philosophen als den orthodoxen Theologen zu sehen geneigt sind, dass sie „nicht auf den Geist, sondern nur auf den Buchstaben sehen," dürfte demnach hierin und — wie wir gleich hinzusetzen können — überhaupt in seinem Streben, den E. als orthodox darzustellen, auf ihn selbst zurückfallen. Es ist in den meisten Fällen, wie wir sehen werden, nicht schwer, eine Reihe von Stellen für die einzelnen Dogmen aus E. beizubringen, welche vollkommen orthodox lauten. Allein es müssen vor allem die Principien des Ganzen beachtet und die einzelnen Aussprüche darnach geprüft werden, ob und in wie weit sie der Consequenz der Grundanschauungen entsprechen; es muss auf den Geist gesehen und darum öfters zwischen den Zeilen gelesen werden. Dass Staudenmaier dies nicht thut, und dass er öfters die nicht orthodoxen Theile der Lehre des E. absichtlich zu verschweigen scheint, z. B. Lehre von der Idee S. 574 die nicht orthodoxen Aussprüche über die Trinität, S. 582 die über die Sünde und

wir den pantheistischen Hintergrund seiner Lehre von theistischen Aeusserungen verdeckt finden werden (cfr. oben S. 131 ff.).

Wenn hienach das Wesen Gottes so unendlich und unbegreiflich ist, dass er selbst »nescit, quid ipse est, womit E. an *Spinoza's* Bestimmungen über den Begriff des Absoluten erinnert [1]), und dass auch die allgemeinsten Begriffe, wie die

---

Erbsünde und die, welche eine reale Menschwerdung Christi und Erlösung unsicher, ja unmöglich machen; dass er S. 586 E.'s Lehre von der Erlösung so zusammenfasst: „Gott sandte seinen Sohn, damit er die Welt von Sünde und Schuld befreie," während doch bei E. die Realität von Sünde und Schuld geläugnet und daher auch der Kern der kirchlichen Erlösungs- und Versöhnungslehre, das Hohepriesterthum Christi, ganz bedeutungslos und fast gar nicht erwähnt ist; dass endlich St., was sehr bezeichnend für seine Darstellung und der beste Beleg für unsern obigen Vorwurf ist, erst nachdem er die Lehre des E. dargestellt, d. h. die am meisten kirchlich lautenden Stellen für die einzelnen Theile derselben gesammelt, und nach ihnen die nicht orthodoxen zum Theil sehr gezwungen interpretirt hat, endlich auch die Eintheilung des Ganzen in die vier Naturformen S. 584 erwähnt, und wie eine Nebensache zum Schlusse noch hinzufügt, weil diese freilich als Grundlage des Ganzen für die orthodoxe Darstellung ziemlich unbequem gewesen wäre: — das charakterisirt diese Darstellung als eine durchaus einseitige, und legt die Vermuthung nahe, dass St. in E.'s Lehre nur Orthodoxes findet, weil er eben darin nur solches finden *will;* und es wird diese Einseitigkeit auch nicht aufgehoben durch die folgende Bemerkung, dass er in der Lehre von der Sünde und vom Abendmahl die Nichtorthodoxie des E. anerkenne. Wir konnten uns bei wiederholter Prüfung dieser Darstellung der Lehre E.'s der stillen Frage nicht enthalten, ob man sich wohl auch so viele Mühe gegeben hätte, bei E. nur Orthodoxes zu finden, wenn derselbe einer andern Zeit und einer andern Kirche angehören würde?

[1]) Nach *Spinoza* kann die eine Substanz nur unter dem Begriff des Seins, der absoluten Kraft, des schlechthin actuosen Realen gedacht werden, weshalb zum Wesen Gottes weder Bewusstsein noch Selbstbewusstsein, weder Verstand noch Wille gehören. „Wenn zum ewigen Wesen Gottes Verstand und Wille gehören, so ist wenigstens etwas ganz anderes unter diesen Attributen zu verstehen, als was die gewöhnlichen Begriffe in sich schliessen. Der Verstand und Wille, der das Wesen Gottes constituiren sollte, müsste von unserem Verstand und Willen so unendlich verschieden sein als das bellende Thier

Kategorieen, auf dasselbe nicht angewandt werden können, so scheint auch die *Trinität* nicht von ihm ausgesagt werden zu können, da diese auf der Kategorie der Relation beruht.

Dass sich E. in der Lehre von der Trinität häufig der Kirchenlehre zu nähern sucht, und bisweilen sogar streng orthodoxe Sätze aufstellt, ist nicht zu läugnen [1]; so besonders am Schlusse des zweiten Buchs de divis. nat. von cap. 29. an, wo er die Frage genauer untersucht, inwiefern Vater, Sohn und Geist eines seien. Wie das Wesen Gottes, lehrt er, eines ist in drei für sich bestehenden Substanzen, so bildet es auch eine Grundursache (Schöpfungsprincip) in drei Ursachen und drei in einer [2]; der Vater ist aber die Ursache des Sohnes nicht der Natur nach, denn diese ist in Vater und Sohn eine und dieselbe, sondern nach dem Verhältniss des Zeugenden zum Gezeugten, der vorangehenden Ursache zur nachfolgenden [3]. Daran knüpft E. eine Modification der Lehre vom *Ausgang des h. Geistes.* Die abendländische Fassung derselben, dass der h. Geist vom Vater und Sohne ausgehe,

---

von dem himmlischen Gestirn des Hundes," Ethic. l. II, pr. 7 schol.; I, pr. 17, schol. pr. 34; epist. XXVII; vergl. auch *Fronmüller*, E.'s Lehre vom Bösen a. a. O. III. H. S. 78.

[1] Vergl. z. B. Homilia in prologum evgl. sec. Joann., ed. Floss S. 285 ff. die Erklärung von: in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum etc. — De div. nat. l. II, c. 31: „Pater enim et filius et spiritus sanctus unum sunt et tres unum, a patre siquidem filius est genitus, et ab eo spiritus est procedens." — II, 29: „Divina bonitas est una essentia in tribus substantiis, et tres substantiae in una essentia, vel secundum usum Romanae linguae dicendum, una substantia in tribus personis et tres personae in una substantia."

[2] Ib. II, 29: „Nam si unum Deum per se existentem in tribus substantiis per se subsistentibus fides fatetur catholica, quid obstat, ne similiter dicamus, unam causam per se existentem in tribus causis per se subsistentibus? Est igitur una causa in tribus causis, et tres in una."

[3] Ib. II, 30: „Non enim natura Patris causa est Filii; una siquidem eademque est Patris et Filii natura, quia una eademque est amborum essentia. Ac per hoc id ipsum est Patri Patrem esse et causam Filii; — non enim juxta naturam haec omnia de Patre praedicantur et Filio, sed secundum habitum gignentis ad genitum, et causae praecedentis ad causam consequentem."

gefällt ihm nicht ganz; denn gehe er von zwei Personen aus, so gehe er aus zwei Ursachen hervor, und dass eine Ursache aus zweien »zusammenfliesse,« sei schwer zu begreifen [1]), daher will er lieber sagen, der h. Geist *gehe vom Vater aus durch den Sohn*, vermittelst des Sohnes [2]), wobei er sich also an die den Gegensatz zwischen der griechischen und abendländischen Kirche auszugleichen bestimmte Formel angeschlossen zu haben scheint, die sich schon bei *Johannes von Damascus* findet: — *υἱοῦ δὲ πνεῦμα, οὐχ' ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ* [3]). Er gebraucht hiefür die seit Johannes v. Dam. beliebte Vergleichung mit dem Feuer, dem Strahl und der Erleuchtung, die er aber sinnreich weiter ausführt. Man könne, sagt er, von der Erleuchtung, obwohl sie vom Feuer durch Vermittlung des Strahls ausgehe, doch nicht sagen, dass sie von zwei Ursachen ausgehe; vielmehr sei das Feuer die alleinige Ursache sowohl der Erleuchtung als des Strahls. Denn der Strahl erzeugt die Erleuchtung nicht als für sich bestehende, selbstständige Ursache, weil er gar nicht getrennt von dem Feuer gedacht werden kann, sondern die eine Kraft des Feuers, aus der der Strahl hervorgeht, und die in ihm unaufhörlich gegenwärtig ist, lässt auch die Erleuchtung von sich ausgehen [4]). »So ist auch der Vater die erzeugende Ursache seines eingebornen Sohnes, und dieser ist die Ursache aller urbildlichen Ursachen, die in ihm von dem Vater geschaffen worden, und derselbe Vater ist die Ursache des von ihm ausgehenden h. Geistes, welcher Geist die Ursache der

---

[1]) Ib. II, 31: „Si ex duabus personis Spiritus S. procedit, quid mirum, ex duabus causis ipsum procedere fateri? — Ex duabus causis unam causam confluere, rationi non facile occurrit (also Vernunft über die Autorität gestellt, s. o. S. 116) praesertim in simplici natura — et in ipsa simplicitate, omni divisione et numerositate carente."

[2]) Ib. c. 31 und 32: „Est enim Spiritus amborum, quoniam *ex Patre per Filium* procedit, et est donum utriusque, quoniam ex Patre per Filium donatur."

[3]) Vergl. zu diesem und dem folgenden *Neander*, K.Gesch. B. IV. S. 584—588.

[4]) De div. nat. l. II, 32. — Vergl. auch *Tertullian*, adv. Prax. c. 8.

Vertheilung aller von dem Vater in dem Sohn geschaffenen Ursachen in ihre allgemeinen und besondern Wirkungen in dem Reich der Natur und der Gnade ist« [1]). Und wie die Erleuchtung deshalb aus dem Feuer vermittelst des Strahles hervorgeht, weil das Feuer selbst vollständig in dem Strahl subsistirt, so geht auch der h. Geist aus dem Vater vermittelst des Sohnes aus; weil der Vater selbst, die principielle und alleinige Ursache des Ausgangs des h. Geistes, ganz im ganzen Sohne gegenwärtig ist, und dieser in ihm [2]).

Diese Formel, der E. über den Ausgang des h. Geistes folgt, wendet er nun auch auf das Verhältniss vom Vater zum Sohne an und sagt: *wie der h. Geist vom Vater durch den Sohn ausgeht, so werde der Sohn aus dem Vater durch den h. Geist geboren;* wobei er sich aber gestehen muss, dass er sich hiefür weder auf griechische, noch auf lateinische Autoritäten berufen könne [3]); doch beschränkt er vorsichtig diesen Satz nach Luc. 1, 35. und Matth. 1, 20. auf die Mensch-

---

[1]) A. a. O.: „Cognoscamus Patrem causam gignentem nascentis de se Filii sui unigeniti, qui causa est omnium primordialium causarum in se ipso a Patre conditarum; eundem vero Patrem causam procedentis a se per Filium sancti Spiritus, qui Spiritus causa est divisionis et multiplicationis distributionisque causarum omnium, quae in Filio a Patre factae sunt, in effectus suos et generales et speciales et proprios secundum naturam et gratiam." Das Nähere hierüber kann sich uns erst bei der Betrachtung der zweiten und dritten Form der Natur ergeben.

[2]) Ib. II, 32: „Ut enim propterea splendorem ex igne per radium procedere dicimus, quoniam ignis ipse totus in toto radio subsistit, ex quo per radium splendor emittitur; ita et Spiritum S. a Patre per Filium procedere catholica fides praedicat, quoniam ipse Pater, qui principalis causa est et sola processionis sancti Spiritus, totus in toto Filio est, sicut et totus Filius in toto Patre."

[3]) Ib. II, 33: „Si Spiritus S. a Patre per Filium procedit, cur non similiter Filius a Patre per Spiritum S. nascitur? Si autem Filius a Patre per Spiritum S. non nascitur, cur Spiritus S. a Patre per Filium procedere diceretur? Nam quod de Spiritu S. catholice creditur, cur non etiam de Filio similiter crederetur? — quamvis hoc in ipso symbolo nec secundum Graecos, nec secundum Latinos scriptum reperiamus, nec in Scriptura divina aparte promulgatum, ut aestimo."

werdung Christi [1]), so dass also die ewige Zeugung des Logos, um die es sich doch hier zunächst handelt, nicht per Spiritum stattgefunden hätte. E. vertheidigt aber seinen Satz zugleich von subjectiv anthropologischer Seite, indem er sagt, Christus werde auch insofern durch den h. Geist empfangen und geboren, als das Wort Gottes im Sacrament der Taufe vom h. Geist und durch denselben in den Herzen den Glaubigen empfangen und geboren werde [2]).

Ausser dieser Vergleichung mit dem Feuer, oder der Sonne, dem Strahl und dem Glanz sucht E. noch auf verschiedene andere Weise das Verhältniss der drei Personen der Gottheit zu veranschaulichen. So bezeichnet er nach dem Vorgang anderer theologi und inquisitores veritatis l. I, 13. ihr Verhältniss als *essentia, sapientia, vita*, weil man aus dem Sein, der Eintheilung und Bewegung der Natur auf das Sein, die Weisheit und das Leben Gottes schliessen könne, womit sein Wesen als Vater, Sohn und Geist bezeichnet sei, s. ob. S. 162. Anm. 4. Meistens geht er aber hiebei von der Analogie der menschlichen Natur aus, deren dreifaltiges Wesen als *οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια*; als *νοῦς, λόγος, διάνοια*, als esse, velle, scire, als mens, notitia sui, amor sui beschrieben [3]), auf Gott bezogen und als den einzelnen Personen der Trinität entsprechend dargestellt wird, weil die menschliche Natur nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei; daher wird es passender sein, bei der Lehre vom Menschen darauf näher einzugehen.

So sehen wir also, ähnlich wie bei der Lehre vom Selbst-

---

[1]) A. a. O.: „Itaque — secundum carnis assumptionem Filium de Spiritu S. conceptum fuisse et natum, non dubitamus. Quod enim in ea (Maria) natum est, de Spiritu S. natum est.“

[2]) A. a. O.: „Sed et juxta aliam theoriam Filium de Spiritu S. et per Spiritum S. concipi et nasci invenies. Dum enim unusquisque fidelium baptismatis subit sacramentum, quid aliud ibi peragitur, nisi Dei Verbi in eorum cordibus de Spiritu S. et per Spiritum S. conceptio atque nativitas? Quotidie igitur Christus in utero fidei veluti castissimae matris visceribus et concipitur et nascitur et nutritur.“ Wie sehr sich E. dabei an *Maximus* anlehnt, werden wir bei der Lehre vom Gottmenschen sehen.

[3]) Vergl. de div. nat. l. II, 23. l. V, 31. l. IV, 7. l. II, 31. 32.

bewusstsein Gottes, dass E. sich in der Lehre von der Trinität den kirchlichen Bestimmungen grossentheils anschliessen zu wollen scheint. Eine ganz andere Anschauung finden wir aber bei ihm, wenn wir auf die obige Frage zurückkommen, ob, wenn keine der Kategorieen in eigentlichem Sinn von Gott ausgesagt werden kann, dies auch von der Kategorie der Relation gelte, auf welcher die Lehre von der Trinität beruht? E. muss diese Frage von dem Satze aus, dass das Wesen Gottes über alle Begriffe und Prädicate hinausliege, und dass daher alles nur metaphorisch von Gott ausgesagt werden könne (s. o. S. 162), verneinen, wie wir schon S. 169 sahen, und sagen, dass auch die Kategorie der relatio (und die mit ihr zusammenhängende der habitudo) nur translative Gott beigelegt werden könne [1]). Es findet also zwischen den Personen der Trinität keine wirkliche Beziehung, kein reales Verhältniss statt. Warum? *Weil unter den Personen der Trinität keine reale, substanzielle Wesen, keine hypostatischen Unterschiede, sondern blosse Namen und Verhältnisse zu verstehen sind.* »Wie Abraham, sagt E., nicht an sich, sondern nur im Verhältniss zu Isaak Vater, Isaak nur im Verhältniss zu Abraham Sohn heisst, so sind überhaupt, sowohl bei der göttlichen als der menschlichen Natur, Vater und Sohn nur Namen, welche eine Beziehung, nicht solche, welche eine Substanz an sich bezeichnen [2]). So nannten die sancti Theologi das Verhältniss der ungezeugten Substanz in Gott zur gezeugten Vater, das

---

[1]) De div. nat. l. I, 16: „Universaliter diximus, nil proprie de Deo aut dici aut intelligi posse. — Restat igitur, ut intelligamus, hanc etiam categoriam, sicut et ceteras, translative de Deo praedicari.“

[2]) De div. nat. l. I, 13: „De substantia Abraham, i. e. de speciali ejus persona Abraham dicitur; de relatione vero ejus ad suum filium Isaac patrem vocari, nemo hene intelligentium dubitarit. Eodem modo de Isaac intelligendum. — Non potes negare, talia nomina, i. e. patrem et filium, relativa esse, non substantiva. Si ergo — in nostra natura non substantialiter, sed relative tales voces praedicantur, quid de summa dicturi sumus essentia, in qua substantiarum inter se invicem relationis vel habitudinis talia nomina — S. Scriptura constituit? Discip.: Non potest, sive in divina, sive in humana natura relationis nomen in substantia seu essentia recipi.“

der gezeugten zur ungezeugten Sohn, das der hervorgehenden Substanz zur ungezeugten und gezeugten h. Geist«[1]. Mit der ihm ganz eigenthümlichen Zweideutigkeit spricht also E. hier von Substanzen in der Gottheit, während er zur gleichen Zeit Vater, Sohn und Geist als blosse habitudines bezeichnet, da er doch, wenn ihm Vater, Sohn und Geist substanzielle Wesen wären, nicht *den habitus* des ungezeugten göttlichen Wesens zum gezeugten *an sich* hätte Vater nennen sollen, sondern das ungezeugte Wesen selbst *in seinem habitus* zum gezeugten, und analog bei dem Sohn und Geist das gezeugte und hervorgehende Wesen selbst. Wie häufig, so scheint auch hier der discipulus im Dialog die Nichtorthodoxie der Sätze des magister zu ahnen, und veranlasst ihn zu näherer Erklärung durch die Einwendung, es könnte jemand doch die mystischen Namen der Trinität nicht secundum habitudinem, sondern secundum naturam verstehen, da Vater der Name der Substanz des Vaters selbst (also nicht des blossen habitus) zu sein scheine[2]. Zur Antwort beruft sich der Lehrer auf einen Ausspruch *Gregor's* von Nazianz, nach welchem der Name Vater nicht Bezeichnung der Natur, noch der Thätigkeit, sondern bloss des Verhältnisses zum Sohne sei; wären Vater und Sohn Bezeichnungen für die Natur beider, so wäre ihre Natur, ihr Wesen verschieden, weil eine und dieselbe Natur nicht zwei von einander verschiedene Namen haben kann. Wäre dagegen der Name Vater eine Bezeichnung der Thätigkeit und Wirksamkeit (operatio), so wäre der Sohn Geschöpf[3]. So sind also Vater und Sohn nur die „*nomina*

---

[1]) A. a. O.: „Habitum substantiae ingenitae ad substantiam genitam, Patrem; habitum vero substantiae genitae ad substantiam ingenitam Filium; habitum vero procedentis substantiae ad ingenitam genitamque substantiam Spiritum S. nominaverunt (sancti Theologi)."

[2]) A. a. O.: „Discip.: Poterit quis haec mystica sanctae Trinitatis nomina, Patrem videlicet et Filium et Spiritum S. non secundum habitudinem, sed secundum naturam accipere. Pater enim substantiae Patris nomen esse videtur. Similiter et Filius nomen substantiae Filii, Spiritus quoque sancti nominatio non aliud praeter substantiam ipsius significare."

[3]) Ib. I: 13: „S. Gregorius Theologns — cum ab Eunomianis

*ipsius habitudinis, quae dicitur ad aliquid*" [1]); und da Gottes Wesen auch über diese habitudo in Wahrheit hinausliegt [2]), so kommen wir auf das alte Resultat zurück, dass in Wahrheit nichts von Gott ausgesagt werden kann, dass die negative Theologie auch hier überwiegt, und dass alle in seinem Wesen gesetzte Unterschiede in seiner absoluten Identität mit sich selbst zerfliessen; denn »was immer über die Trinität gesagt und erkannt werden kann, sind nur gewisse Spuren und Theophanieen der Wahrheit, weil Gottes Wesen auch *nicht unitas oder trinitas, sondern mehr als dieses* ist [3]). Den tiefsten Grund aber, warum den trinitarischen Namen keine realen Unterschiede im Wesen Gottes selbst entsprechen können, verräth E. wenigstens an einer Stelle, wo er die unitarische und trinitarische Bezeichnung Gottes, ähnlich wie *Dionys* s. o. S. 100—101., als das *Product einer verschiedenen, subjectivmenschlichen Betrachtung* darstellt, die in Gott bald »das eine, ungetheilte Princip von allem erkannt und ihn daher unitas genannt, bald die wunderbare und fruchtbare Vielfach-

---

interrogatus esset de hoc nomine (pater), utrum naturae sit an operationis significativum, respondit: 'Neque naturae esse, neque operationis, sed solius ad Filium habitudinis.' Si enim responderet, naturae nomen esse, illi sequerentur dicerentque, et Filium nomen esse naturae. Si autem hoc daretur, necessario sequeretur, alterius naturae Pater esse nomen, alterius Filius; in una enim eademque natura duo nomina a se invicem differentia fieri non possunt; ac per hoc conficerent, Patrem et Filium ἑτερουσίους esse. — Similiter — si daretur eis, operationis nomen Pater esse, confestim concluderent, Filium esse creaturam."

[1]) Ib. I, 16: „Num quid veris ratiocinationibus obsistit, si dicamus, Patrem et Filium ipsius habitudinis, quae dicitur ad aliquid, nomina esse, et plus quam habitudinis?"

[2]) A. a. O.: „Quemadmodum superat omnem essentiam, ita etiam omnem habitudinem ineffabiliter supergreditur."

[3]) Ib. l. II, 35: „Quaecunque de simplicissimae bonitatis trinitate dicuntur, seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quaedam sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas. Neque enim talis unitas est seu trinitas, qualis ab ulla creatura potest excogitari, seu intelligi, seu aliqua phantasia — formari. Haec enim omnia fallunt, dum in eis finis contemplationis ponitur; *siquidem plus quam unitas est, et plus quam trinitas.*"

heit seines Wesens angeschaut und so eine ungezeugte, gezeugte und hervorgehende Substanz darin unterschieden habe« [1]). Dies ist auch, obwohl es an entgegengesetzten Aeusserungen nicht fehlt [2]), die allein richtige Consequenz seiner Principien. Denn wenn E., wie wir S. 135 ff. sahen, die erste und vierte Form der Natur als nur aus einer verschiedenen, subjectiv menschlichen Betrachtung Gottes entspringend darstellt, und dadurch auch die zweite und dritte Form der Natur nur auf einem verschiedenen Standpunct unserer Anschauung beruhen kann (S. 137 ff.), so können auch die trinitarischen Unterschiede im Wesen Gottes ihren Grund nur in unsrer subjectiven Betrachtung haben; denn wir werden bei der Betrachtung der zweiten und dritten Naturform finden, dass der *Sohn nur die Einheit der primordiales causae* der Welt, d. h. der zweiten Naturform, und der *h. Geist nur das Princip der Entwicklung dieser Grundursachen in ihre Wirkungen*, der Vertheilung in ihre einzelnen Gattungen und Arten, d. h. der dritten Naturform, ist [3]), dass aber E. um zu erklären, wie Gott der Vater, der das schöpferische Urprincip sein soll, sich in eine mannigfache Idealwelt exponirt, einen vergeblichen Versuch macht, dass sich daher in diesem System die absolute Einheit Gottes in Wahrheit nicht zu einer Trinität zu erschliessen vermag, wie wir dies ganz ebenso bei *Dionys* gefunden haben, s. o. S. 100—101.

---

[1]) Ib. I, 13: „Haec religiosa fidei symbolica verba a sanctis Theologis et reperta et tradita sunt. — Unam enim ineffabilem omnium causam, unumque principium simplex atque individuum universaleque, quantum divino spiritu illuminati sunt, contemplantes unitatem dixerunt. Iterum ipsam unitatem non in singularitate quadam et sterilitate, sed mirabili fertilique multiplicitate contuentes, tres substantias unitatis intellexerunt; ingenitam scilicet genitamque et procedentem."

[2]) So scheint gegen die, wie wir sehen werden, vielfach nahe liegende Auffassung, dass in der Trinität Gottes nur die drei Vermögen der menschlichen Natur auf ihn übertragen seien, direct zu sprechen l. II, 29: „Summa siquidem Trinitas *substantialiter per se ipsam subsistit*, et ex nulla causa creata est; trinitas vero nostrae naturae de nihilo facta est ab ipsa, quae per se ipsam aeterna est."

[3]) De div. nat. l. II, 32; s. ob. S. 180. Anm. 1.

Müssen wir nun auch die weitere Darstellung der Trinitätslehre auf die Betrachtung der zweiten und dritten Naturform verschieben, so erhellt doch schon aus dem Bisherigen, mit wie viel Recht und mit wie viel Unrecht *Staudenmaier* sagt, »E. schliesse sich in seinen speculativen Erörterungen über die Trinität *allenthalben* an die kirchlichen Bestimmungen und die Aussprüche der Väter an,« eine Ansicht, der auch *Schlüter* beipflichtet [1]). Offenbar ergibt sich uns hier etwas ähnliches wie bei der Lehre vom Selbstbewusstsein Gottes: durch die häufige Accommodation an die kirchlichen Bestimmungen müssen wir hindurchsehen auf den idealistischen Kern dieses Systems, dessen sich E. auch in diesem Lehrstück bewusst zu bleiben scheint, da er wenigstens an einigen Stellen die Consequenz seiner Principien unverkennbar hervorbrechen lässt. Wir haben somit bereits einen deutlichen Beleg für unsere obige Angabe S. 132, dass sich bei E. stets verschiedene Anschauungen durchkreuzen, die speculative mit der kirchlichen, die absolute mit der empirischen, die pantheistische mit der theistischen, die idealistische mit der realistischen, und dass eben diese principielle Doppelseitigkeit, die wir schon in der Grundlage dieses Systems erkannten (s. o. S. 150), auch die einzelnen Theile desselben fortwährend charakterisirt. Noch deutlicher wird sich uns dies ergeben, wenn wir die Frage, über welche wir bisher nur unbestimmte Resultate gewonnen, ob dieser Begriff Gottes mehr pantheistische oder mehr theistische Elemente enthalte, näher erörtern, und daher

---

[1]) *Staudenmaier*, Lehre von der Idee S. 574. *Schlüter*, praefat. p. XXII.: „Si E. pantheismum sectaretur — notionem classice dogmaticam Ternarii sancti non potuisset *omnibus locis* retinere recteque explicare.“ — Vergl. auch *Helfferich*, Mystik II. S. 202. — Auf der andern Seite vergl. *Baur*, Lehre von der Dreieinigkeit, II. B. S. 278 ff. S. 318 ff. — *Ritter*, Gesch. der Philos. B. VII. S. 250 sagt, E. lehre, „dass die Personen der Dreieinigkeit weder Substanzen, noch Thätigkeiten, sondern Verhältnisse (habitudines, relationes) bezeichnen; er lasse sich aber dadurch nicht abhalten, nach dem Vorgang der Kirchenväter das Bild der Dreieinigkeit auch in solchen Unterscheidungen zu finden, welche doch nur Thätigkeiten, Zustände, oder Vermögen der Geschöpfe bezeichnen.“

b. das Verhältniss Gottes zur Welt

betrachten. Wir müssen uns aber auch hier, um der Lehre von der Schöpfung und Weltvollendung nicht vorzugreifen, auf die allgemeineren Bestimmungen beschränken, besonders wenn wir zunächst das Verhältniss Gottes *zur Creatur überhaupt* betrachten, während wir nachher die Lehre vom Verhältniss Gottes zur intellectuellen Creatur, oder die Lehre von den Theophanieen, unbeschadet der späteren Lehre vom Menschen, werden vollständig darlegen können.

Wir haben oben S. 137 gesehen, dass die vierfache Eintheilung der Natur auf den einfachen Unterschied des Schöpfers und der Creatur zurückgeführt werden kann, ja dass auch dieser Unterschied, weil der Creatur nur insoweit ein Sein zukommt, als sie am Sein Gottes participirt, sich in das eine göttliche Sein auflöst, so dass „*creator et creatura unum est.*" Haben wir darunter eine Einerleiheit zu verstehen, so dass das Wesen Gottes in dem Dasein der Welt aufginge? oder bleibt bei dieser Einheit die Transscendenz Gottes vorausgesetzt, und soll damit nur gesagt sein, dass jedes Dasein, jede Kraft, jedes Leben in der Creatur ein Ausfluss, oder eine Mittheilung Gottes sei, so dass sein Wesen selbst sich darin manifestirt?

Unverkennbar spricht die Mehrzahl der Stellen für letztere Auffassung. Das unveränderliche, überweltliche Sein Gottes soll festgehalten werden neben der Selbstmittheilung Gottes an die Creatur, vermöge welcher gesagt werden kann, dass, »während die göttliche Natur alles schaffe, sie selbst in allem werde. Denn dieses Werden der göttlichen Natur in allem ist nur der göttliche Schöpferwille, mit dem das Sein eins ist, weil er sich selbst in dem zu Schaffenden realisirt [1]). Wenn

[1]) De divis. nat. l. I, 12: „Deus *stat in se ipso incommutabiliter*, nunquam naturalem suam stabilitatem deserens. Movet autem se ipsum per omnia, ut sint ea, quae a se essentialiter subsistunt; motu enim ipsius omnia fiunt. — Deus ergo currens dicitur, non quia extra se currat, qui semper in se ipso immutabiliter stat, qui omnia implet, sed quia omnia currere facit ex non existentibus in existentia. — Non enim

also Gottes Wesen in der Creatur zur Erscheinung kommt, so bleibt er doch zugleich in sich selbst und gibt die Einfachheit seines Wesens nicht auf, wie auch unser Geist durch Worte, Schrift und dergl. zur äusseren Erscheinung kommt, und doch zugleich unsichtbar in sich selbst bleibt« [1]). Die Welt würde gar nicht zur sichtbaren Erscheinung kommen, wenn nicht Gott sich bewegen und extendiren würde; daher ist seine Extension alles, weil alles nur dadurch entsteht, dass

---

alium motum in eo oportet credi, praeter suae voluntatis appetitum, quo vult omnia fieri." *Staudenmaier,* L. v. d. Idee S. 536, indem er dies übersetzt: — „wodurch *er* alles werden wolle," macht sich die unnöthige Mühe, diesen dann gewiss pantheistisch lautenden Ausdruck theistisch zu erklären; es ist aber vielmehr zu übersetzen: wodurch er will, dass alles werde; denn darauf weist deutlich die folgende Erklärung dieses Ausdrucks hin: „Confectum est inter nos, quod *motu divinae naturae nil aliud intelligendum praeter divinae voluntatis propositum ad ea condenda, quae facienda sunt.* Fieri ergo dicitur in omnibus divina natura, que nihil aliud est, nisi divina voluntas. Non enim aliud in ea est esse et velle, sed unum idemque velle et esse in condendis omnibus, quae facienda visa sunt. — Non solum itaque — divina natura fieri dicitur, dum in iis, qui fide et spe et caritate — reformantur, Dei Verbum — innascitur, sed etiam, quia in omnibus, quae sunt, apparet, quae per se ipsam invisibilis est, non incongrue dicitur facta."

[1]) Auch hiebei konnte sich E. auf den Areopagiten berufen: de div. nat. III, 4: „Deus itaque est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus, ut ait S. Dionys. Areopag. Omne namque, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio. — Nam et noster intellectus —, dum vocibus vel literis vel aliis nutibus veluti quibusdam corporibus incrassatur, et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus invisibilis permanet, — dum incorporatur, incorporeus in se ipso subsistit, et dum intima corda penetrat, semper in se ipso manet, — et dum aliis adjungitur, suam simplicitatem non relinquit; — haec exempla sufficiuut ad insinuandam divinae bonitatis ineffabilem diffusionem per omnia a summo usque deorsum h. e. per universitatem ab ipsa conditam, *quae ineffabilis diffusio et facit omnia et fit in omnibus et omnia est.*" — Cfr. I, 12: „Quemadmodum mentis intelligentia, dum — in signa vocum processerit, non incongrue dicitur fieri: ita divina essentia — in his, qnae a se, et per se, et in se, et ad se facta sunt, recte dicitur creari, ut in iis sive intellectu, sive sensu — cognoscatur."

Gott sich extendirt; aber sein Wesen soll in dieser Extension, d. h. in dem zur Erscheinung Kommenden, nicht aufgehen, sondern zugleich ***segregatum ab omnibus subsistere,*** die processio Dei per omnia soll seine mansio in se ipso nicht ausschliessen [1]).

---

[1]) Ib. l. III, 9: „Manet ergo in se ipso universaliter et simpliciter, quoniam in ipso unum sunt omnia. Attingit autem a fine usque ad finem, et velociter currit per omnia, h. e. sine mora facit omnia et fit in omnibus omnia, et dum in se ipso unum perfectum et plus quam perfectum *et ab omnibus segregatum subsistit, extendit se in omnia et ipsa extensio est omnia,*" wobei E. die Lehre von den Cherubim für sich anführt, da dieses Wort „fusio sapientiae" bedeuten soll, und namentlich eine Reihe von Sätzen des *Areopagiten:* „Audi Dionysium de *processione Dei per omnia et mansione in se ipso* in epist. ad Tit. pontif: 'providentia perfectissima et in omnia procedit et in omnia fit et continet omnia: et iterum ipse in sese per excellentiam nullum in nullo per nullum est, sed exaltatur omnibus ipse in se ipso similiter et aeternaliter existens et stans et manens et semper secundum eadem et sic se habens, et *nullo modo extra se ipsum factus, — et proveniens in omnia et manens in se ipso et stans semper motus.*" (Weitere Parallelstellen aus Dionys s. unten bei der Schöpfungslehre.) Hier liegt bereits der Schluss nahe, dass das Wesen Gottes in seiner processio aufgeht, weil diese zugleich seine mansio in se ipso, weil seine Ruhe identisch zu sein scheint mit seiner Bewegung (stans semper motus), der Unterschied also nur aus einer verschiedenen Betrachtung des einen göttlichen Wesens entspränge. Besonders weist darauf nullo modo extra se ipsum factus hin; denn wenn Gott in seinem provenire in omnia durchaus nur innerhalb seiner selbst bleibt, so kann das, in was er heraustritt, nur er selbst sein. — Urgiren wir aber das obige: segregatus ab omnibus subsistit, sowie mehrere andere, den Unterschied zwischen Gott und Creatur scharf ausdrückende Stellen, wie z. B. l. III, 20: „in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et *dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit,*" IV, 5: „ut enim Deus et supra omnia et in omnibus est, sic extra omnia totus esse non desinit," l. III, 17: „omne quod est, *aut Deus aut creatura* est," l. IV, 7: „aliter sub ipso sunt ea, quae per ipsum facta sunt, aliter in ipso ea, quae ipse est," u. a. so werden wir unter der Einheit der göttlichen Ruhe und Bewegung nur das zu verstehen haben, dass wir *zeitlich* zwischen ihnen nicht trennen dürfen, ihren Unterschied an sich aber im Wesen Gottes festhalten müssen. — Letztere Stelle findet sich wörtlich auch in der Homilia in prologum evang. sec. Joann. S. 288 (bei Floss), was kein geringer Beweis für die Abfassung der Letzteren durch E. ist.

Hienach scheint also die Existenz der Welt in dem Wesen Gottes aufzugehen, dagegen nicht das Wesen Gottes in dem Dasein der *Welt*; letztere ***hat schlechterdings keine selbständige Existenz gegenüber von Gott***; sie ist nur die Bewegung und Extension des göttlichen Wesens; dieser aber soll zugleich über allem und gesondert von allem existiren. Offenbar sind hier Gott und Welt so eng verbunden, dass die abgesonderte Existenz Gottes nur behauptet, aber nicht mehr erwiesen werden kann; denn wir kommen durch die Lehre, dass die Welt die Erscheinung Gottes, der sichtbare Reflex des an sich unsichtbaren göttlichen Wesens ist, nothwendig auf die Anschauung hinaus, dass ***Gottes Wesen das Ganze***, das alles umfassende Universum, und die ***Erscheinungswelt ein Theil von ihm*** ist. Aber E. läugnet dies ausdrücklich, freilich wohl nur darum, weil er diese Consequenz ahnt und fürchtet. »Gott und Creatur, sagt er, stehen nicht im Verhältniss zu einander wie Gattung und Art, auch nicht wie Ganzes und Theil, nur sofern wir in ihm leben, weben und sind, mögen wir ein Theil Gottes nach Gregor genannt werden, daher kann Gott nur metaphorisch Gattung und Ganzes heissen« [1]).

Löst sich uns aber diese Schwierigkeit, dass E. einerseits den Unterschied zwischen Gott und der Creatur immer wieder theistisch festhalten, Gott als transscendentes Wesen über das Sein der Welt hinaushalten will, auch während Gott in der Welt zur Erscheinung kommt, andrerseits Gott und Welt zu

---

[1]) De div. nat. l. II, 1: „Non enim Deus genus est creaturae, nec creatura species Dei, sicut creatura non est genus Dei, neque Deus species creaturae: eadem ratio est in toto et partibus: Deus siquidem non est totum creaturae, neque creatura pars Dei —, quamvis altiori theoria juxta Gregorium 'pars Dei simus, — quoniam in ipso vivimus et movemur et sumus,' metaphoriceque Deus dicatur et genus et totum et species et pars.“ — II, 28: „Non enim (divina natura) totum est neque pars; totum tamen et pars dicitur, quoniam ab ea omne totum et omnis pars, et omnia tota et omnes partes condita sunt. Similiterque neqne genus est, neque forma, neque species, neque numerus, neque *οὐσία*, sive generalissima, sive specialissima subsistit: et tamen haec omnia de ea praedicantur, quoniam ab ea subsistendi facultatem accipiunt.“

so unmittelbarer Wesenseinheit verbindet, dass jeder Unterschied zwischen ihnen fliessend zu werden droht, — nicht einfach dadurch, dass wir E. dahin zu verstehen haben, die Einheit Gottes und der Creatur sei eine ideale, sofern die Idee der Welt schon vor der Schöpfung dem göttlichen Geist immanent war [1]), dieser also in der Schöpfung seinen eigenen Gedanken kraft seines eigenen Willens aus sich heraussetzte und so sich selbst, sein an sich unerkennbares Denken, zur äussern Erscheinung brachte? Sind nicht die Sätze, worin E. lehrt, in der Hervorbringung der Creatur bringe die Gottheit sich selbst hervor, nur Ausflüsse jener metaphorischen und uneigentlichen Redeweise, wornach wir alles von Gott Prädicirte zugleich wieder verneinen müssen, dass sie daher nichts anderes sagen würden, als Gott bringe in der Schöpfung die seinem Geiste immanente Idee derselben hervor [2])? Weisen uns darauf nicht einige Aussprüche E.'s hin, wornach er die in Gott liegende Idee der Welt von dem Wesen Gottes selbst und die zur Erscheinung gekommene Welt von ihrer Idee im Geist Gottes zu unterscheiden, also um so mehr Gott selbst und die sichtbare Creatur aus einander zu halten scheint [3])?

Unverkennbar weisen letztere Stellen darauf hin. Aber E. nimmt selbst diese Aeusserungen wieder zurück, und erklärt, dass ***nicht nur der Wille Gottes mit dem Geschaffenen,***

---

[1]) So *Helfferich*, Mystik II. Th. S. 192.

[2]) So *Staudenmaier*, Lehre von der Idee S. 536 ff.

[3]) De div. nat. l. III, 17: „Unumquodque eorum, quae facta sunt, Deus volens fecit: igitur ut suas voluntates Deus cognoscit ea, quae sunt, quoniam et volens ea, quae sunt, fecit.“ — Ibid, Discip.: „Intra Deum nihil aliud esse sentio praeter se ipsum et ab ipso conditam creaturam. Magister: *In Deo ergo vides, quod Deus non est,*“ d. h. die Idee von etwas andrem, der Welt. — Ib. l. IV, 7: Augustinus in Exemero suo: Aliter, inquit, sub ipso sunt ea, quae per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea, quae ipse est. Siquidem intellectus omnium in divina sapientia substantia est omnium, imo omnia.“ Besonders aber III, 17: „Intelligamus, *creaturam fuisse in Deo, priusquam fieret in se ipsa;* duplexque de creatura dabitur intellectus, unus quidem considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione, in qua omnia vere et substantialiter permanent, alter temporalem conditionem ipsius veluti postmodum in se ipsa.“ — Cfr. l. II, 20.

*sondern Gottes Wesen selbst identisch sei mit dem Gedanken Gottes von der Welt, folglich mit der Welt selbst,* weil sonst in dem absolut unterschiedslosen Wesen Gottes ein Unterschied gesetzt würde [1]). Wenn E. hiebei ausdrücklich lehrt, dass nichts ausserhalb Gottes subsistire [2]), und dass um der Einfachheit des göttlichen Wesens willen nichts innerhalb Gottes sein könne, was nicht er selbst sei, so bleibt nichts übrig, als dass Gott alles in allem ist [3]), und dies nicht in

---

[1]) A. a. O.: „Unum et id ipsum sunt divinae voluntates, et quae Deus fecit. — Si omne, quod vult fieri et faciendum videt, et non extra se est, quod vult et videt, sed in se, nihilque in ipso est, quod ipse non sit, sequitur, ut omne, quod videt et vult, coaeternum ei intelligatur, si voluntas illius et visio et essentia unum est.“ — Die Hauptstelle a. a. O. lassen wir in ihrem ganzen Zusammenhange folgen: „Sancta sophia non alia profitetur Deum in se ipso, priusquam fierent, vidisse, et alia postmodum in se ipsis fecisse, sed *eadem aeternaliter visa et aeternaliter facta, et hoc totum in Deo, et nihil extra Deum.* Si autem aliud est divinae bonitatis natura, et aliud, quod vidit faciendum et fecit, et in se ipso vidit et fecit, divinae naturae simplicitas interrumpetur, quando aliud in ipsa intelligitur, quod ipsa non sit: quod omnino impossibile est. Si vero *non aliud est divina bonitas, et aliud, quod in se ipsa vidit faciendum, sed una atque eadem est natura,* cujus inviolabilis est simplicitas et inseparabilis unitas, profecto dabitur, *omnia ubique Deum esse et totum in toto, et factorem et factum, et videntem et visum, et tempus et locum, et essentiam omnium et substantiam et accidens* et, ut simpliciter dicam, omne quod vere est et non est, superessentialis in essentiis, supersubstantialis in substantiis, super omnem creaturam creator, et intra omnem creaturam creatus, et infra omnem creaturam subsistens, a se ipso esse incipiens et per se ipsum se ipsum movens, et ad se ipsum motus, et in se ipso quiescens, per genera et species in se ipso in infinitum multiplicatus, simplicitatem suae naturae non deserens, et multiplicationis suae infinitatem in se ipsum revocans. In ipso enim omnia unum sunt.“ — Diese Auseinandersetzung des Schülers billigt der Lehrer ausdrücklich: „Nunc video, te perpure inspicere, de quibus videbaris dubitare.“ — Vergl. III, 4. 9. V, 30. — I, 8.

[2]) Ib. III, 17: „Firmiter atque inconcusse teneo, nullam naturam vel creatam vel non creatam extra Deum subsistere et nullo modo esse; omne vero, quod subsistit, sive creatum, sive non creatum, intra ipsum contineri.“ — Vergl. auch oben. —

[3]) A. a. O.: „Si — omne, quodcunque intra voluntatem et visionem

paulinischem Sinne (1 Cor. 15, 28.), sondern in schlechthin pantheistischem, weil — was wohl zu beachten ist — *Gott hier nicht mehr bloss die Substanz, sondern auch das Accidens von allem* genannt wird. Hiedurch wird der Welt auch der letzte Schein von selbständiger Existenz entzogen und wir gelangen zu einem vollständigen Akosmismus, nach welchem nur Gott existirt und daher alles, was ist, eben darum, weil es ist, mit dem Wesen Gottes identisch ist, eine Weltanschauung, die nur die Kehrseite des Pantheismus ist.

Wir kommen daher zu dem Resultat, dass *die Einheit Gottes und der Creatur*, von der E. ausgeht, trotz der vielen, auf das Gegentheil hinweisenden Stellen *im Sinne einer pantheistischen Einerleiheit beider zu verstehen* ist, und E., wie er stets die Consequenz seiner Principien wenigstens an einigen Stellen zu Tage kommen lässt, thut dies auch hier, indem er erklärt, Gott und Creatur seien nicht zwei getrennte Wesen, sondern *unum et id ipsum*[1]). Dass solche Stellen, auch

---

suam comprehendit, non aliud praeter ipsum ratio sinit intelligi; simplex siquidem natura intra se non patitur esse, quod ipsa non sit: restat sine ulla controversia, unum Deum omnia in omnibus essé fateri.“ Vergl. ob. S. 96, wie die Welt auch bei *Dionys* nur ein doketisches Dasein hat.

[1]) Ibid. III, 17: „Conclusum est, divinam naturam solam vere ac proprie in omnibus esse, et nihil vere ac proprie esse, quod ipsa non sit. *Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum.* Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili modo creatur, se ipsum manifestans — et fit in omnibus omnia.“ — Vergl. wie oben Gott und das zu Erschaffende una *atque eadem* natura genannt wird. Dieses unum *et id ipsum*, una *atque eadem* scheint offenbar eine schliessliche (conclusum est) Erklärung des ursprünglichen Satzes, dass creator et creatura unum sind, zu sein. Warum ereifert sich also *Helfferich* a. a. O. S. 192 so sehr gegen diese Auffassung: „Wenn diese Sätze (Gott ist sowohl Alles, als Alles Gott; er ist das Sein in Allem u. s. f.) zu einer Zeit missdeutet und als pantheistisch verschrieen wurden, in der der philosophische Sinn sich eben erst zu regen begann, so darf man sich darüber nicht wundern; dass aber noch in unsrem Jahrhundert, das sich auf seine philosophischen Leistungen so viel zu gut thut, noch immer der Vorwurf pantheistischer Verwirrung des Creatürlichen mit dem Göttlichen wiederkehrt, ist eine ebenso wahre als beklagenswerthe

abgesehen von der Grundlage und der Consequenz des ganzen Systems, das Gepräge des vollendeten Pantheismus an sich tragen, hätte nicht geläugnet werden sollen. Sie weisen darauf hin, dass auch die Stellen, in welchen von einem Werden Gottes in der Creatur die Rede ist (s. S. 187), von einem völligen Aufgehen nicht nur der Creatur in Gott, sondern auch des göttlichen Wesens in der Creatur zu verstehen sind; denn das Sichselbsterschaffen der göttlichen Natur soll nichts andres sein als das naturas rerum condere [1]), so dass die Selbsterschaffung Gottes, aus der in theistischem Sinne die Ewigkeit seines Wesens gefolgert werden könnte, nichts anderes bedeutet als die Ewigkeit der Weltschöpfung; und in der That werden wir unten sehen, wie E. der Lehre nicht aus-

---

Thatsache. Will man denn nie begreifen, dass Identität etwas anderes ist als Einerleiheit? Oder ist der Gedanke der Welt nicht schon vor und unabhängig von der Schöpfung dem göttlichen Geist immanent?" Wie H. glauben mag, er könne auf diese Weise bewährten Forschern, wie Neander, Baur, Dorner u. a., welche in E.'s Lehre eine pantheistische Grundlage sehen, eine scharfe Lection geben, während er selbst in seiner Darstellung der Lehre E.'s im wesentlichen nur Bekanntes wiederholt, und die gegen seine Auffassung sprechenden Stellen nichts weniger als sorgfältig berücksichtigt, ist schwer zu begreifen.

[1]) De div. nat. l. I, 13: „Divina natura non ab alia sed a se ipsa creatur. *Cum dicitur, se ipsam creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere.* Ipsius namque creatio, h. e. in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio." — Dies zeigt, dass der Satz: div. nat. *creatur* kein Widerspruch ist mit der Grundvoraussetzung, wornach Gott diejenige Form der Natur ist, quae creat et *non* creatur. Er wird nicht geschaffen, soll nur heissen, er wird nicht von einem Andern geschaffen; indem er aber sich selbst schafft, wird er auch geschaffen, nemlich von sich selbst. Wenn aber das Sichselbstschaffen nur das naturas rerum condere ist, so muss das Wesen Gottes mit der Gesammtheit der Creaturen zusammenfallen. Denn wenn das creare (sowohl seiner selbst als der Welt) zum nothwendigen Wesen Gottes als der ersten Naturform gehört, Gott also nur dadurch Gott ist, dass er sich selbst schafft, dieses aber nichts andres ist, als das naturas rerum condere, so gelangt Gott nur in der Creatur zur Wirklichkeit; er ist nur dadurch wahrhaft seiender Gott, dass er die Gesammtheit der Creaturen ist.

weichen kann, dass Schöpfer und Geschöpf gleich ewig seien. Freilich setzt E. auch bei den am meisten pantheistisch lautenden Sätzen hinzu, dass Gott als superessentialis, supernaturalis, supersubstantialis in der Creatur zur Erscheinung komme[1]; aber dies kann er, wenn es anders nicht ein bloser Deckmantel seiner Nichtorthodoxie für minder geübte Augen sein soll, auch von einem pantheistischen Gottesbegriff aus sagen. Denn wenn ihm Gott das allgemeine Wesen, die schöpferische, aber bewusstlos wirkende Urkraft ist, die sich in der sichtbaren Welt zur Erscheinung bringt und in allen Einzeldingen nicht nur die Substanz, sondern auch die Accidenzien bildet, so ist dieses Allwesen stets zugleich über jede Creatur erhaben, über die essentia eines jeden Dings hinausliegend, weil es eben nicht in seiner Totalität darin zur Erscheinung kommt. Und ebenso kann und muss sogar von ihm gesagt werden, dass es diejenige Form der Natur ist, quae creat et non creatur, die sich selbst und Alles schaffe und von keinem Andern geschaffen werde, oder genauer, die creans und creatum, factor und factus zugleich, d. h. Alles in Allem sei, weil es das Uranfängliche ist, das als solches den Grund seines Daseins nur in sich selbst haben kann, sich also von Ewigkeit her selbst geschaffen haben muss, das aber in dem »se ipsam creare nur naturas rerum condidit,« welche somit gleich ewig mit ihm sein müssen.

E. ist auch selbst viel zu einsichtsvoll, als dass er nicht wissen würde, dass seine Sätze auf eine pantheistische Weltanschauung führen müssen. Daher lässt er den Schüler im Dialog aus der Darlegung des Verhältnisses Gottes zur Welt den *Schluss* ziehen, *dass hienach einer sagen könne*, *Gott sei Alles und Alles sei Gott*, ein Satz, der freilich dem Schüler unerhört und monströs erscheint[2]. Was antwortet der

---

[1]) Ib. III, 17. (s. o. S. 192 A. 1.); und ebendaselbst: „Deus in creatura creatur, se ipsum manifestans, — superessentialis essentialem, et supernaturalis naturalem, — et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus, et aeternus coepit esse, — et fit in omnibus omnia.“

[2]) Ib. l. III, 10: „Et his omnibus incomparabiliter altius et mira-

Lehrer auf diese, die Frage zur Entscheidung bringende Aeusserung? Er sucht in einer langen Erörterung seine Sätze aus der Arithmetik zu rechtfertigen, indem alle Zahlen auf ewige Weise in der Monas enthalten seien, und doch zugleich aus derselben entstehen, so dass sie zugleich ewig und geworden seien[1]. Diese, zunächst nur auf die Frage, wie die Schöpfung zugleich ewig und geschaffen sein könne, antwortende und dem obigen Bedenken des Schülers ausweichende Erklärung zeigt, dass E. sich nicht gern näher einlassen will auf ein examen rigorosum über jene principielle Frage; aber schon dadurch, dass er jene vom Schüler gezogene Consequenz durchaus nicht mit Entrüstung, wie der Schüler zu erwarten scheint, von sich abweist, verräth er hinlänglich seine Meinung. Wenn E. wollte, dass alle seine Sätze, worin er die unmittelbare Einheit Gottes und der Creatur behauptet, nur in uneigentlichem Sinne verstanden würden, so hätte er gewiss diese Cardinalfrage des Schülers damit lösen müssen, dass ihm der Lehrer geantwortet hätte, es sei ja nur eine uneigentliche Redeweise, wenn gesagt werde, Gott bringe sich selbst in der Creatur hervor und sei daher Schöpfer und Geschöpf zugleich; dass E. dies aber nicht thut, zeigt deutlich, wie Unrecht *Staudenmaier* hat, wenn er meint, man könne dem E. nur in Folge davon Pantheismus zuschreiben, dass man seine im uneigentlichen Sinn gebrauchten Ausdrücke missverstehe, als wären sie im eigentlichen Sinn gebraucht[2], wogegen mit Recht bemerkt

---

bilius mihi videtur, quod S. Dionysii Areopagitae auctoritate utens asseris, ipsum videlicet Deum et omnium factorem esse et in omnibus factum; hoc enim adhuc inauditum et incognitum non solum mihi, sed et multis ac paene omnibus. Nam si sic est, quis non confestim erumpat in hanc vocem et proclamet: *Deus itaque omnia est, et omnia Deus!* Quod monstrosum aestimabitur etiam his, qui putantur esse sapientes."

[1]) Ib. III, c. 11—12: „Aeternaliter in monade omnes numeri subsistunt, et dum ab ea profluunt, in ea esse non desinunt, quoniam statum suum naturalem deserere non possunt." — c. 12: „Itaque non te latet, numeros et aeternos esse et factos; aeternos quidem in monade, factos vero multipliciter in suis descensionibus."

[2]) S. o. S. 191. A. 2.

wurde[1]), »unzählige Aussprüche E.'s seien nothwendig als Aeusserungen pantheistischer Gedanken aufzufassen, denn sie seien es in Wahrheit, und weil E. sie einmal gesagt habe, so müsse er es sich auch gefallen lassen, so verstanden zu werden; das Missverständniss sei unvermeidlich, und mithin nicht mehr als Missverständniss zu bezeichnen.« Können wir aber diesem Kritiker zugeben, dass diejenige Auffassung E.'s, welche seine Aussprüche in eigentlichem Sinn versteht, somit pantheistisch erklärt, ein Missverständniss sei, dass E., obwohl er dasselbe sich gefallen lassen müsse, es bei diesen Stellen »im Grunde doch nicht so gemeint habe, weil er eine Substanzialität oder ein Fürsichsein der Creatur angenommen habe, mithin trotz allem gegentheiligen Schein nicht Pantheist sei?«

Blicken wir zurück auf die Grundlage des ganzen Systems, in der wir S. 131 eine Disposition zum Pantheismus erkennen mussten, erinnern wir uns, dass die absolute Unbestimmtheit und Schrankenlosigkeit des göttlichen Wesens die Annahme eines Selbstbewusstseins und die Feststellung trinitarischer Unterschiede in ihm trotz aller Versuche hiezu unmöglich macht; nehmen wir zu den zuletzt erwähnten Aussprüchen über die unmittelbare Wesenseinheit Gottes und der Welt und über die unten weiter zu betrachtende Ewigkeit der Schöpfung noch die Lehre vom Bösen hinzu, »bei welcher der Gegensatz des Theismus und Pantheismus am practisch auffallendsten hervortreten muss,« wie Neander a. a. O. S. 390 sehr wahr bemerkt, und bei der E. durch die Läugnung der Realität desselben den Faden des spinozischen ἓν καὶ πᾶν ganz unläugbar im bunten Zettel seines Gewebes dominiren lässt, und endlich seine Lehre von der Rückkehr aller Dinge zu Gott, bei der wir sehen werden, dass er die Substanzen der Dinge vor ihrem Untergang im göttlichen Wesen nicht wahrhaft zu retten vermag: — so dürfen wir die pantheistische Auffassung zahlreicher Aussprüche über das Verhältniss Got-

[1]) „Kirchenlexikon, oder Encyclopädie der katholischen Theologie etc.“ s. den Artikel: Scot. Erig.

tes zur Welt in keinerlei Weise für ein »Missverständniss« halten. Auf der andern Seite dürfen wir aber auch nicht läugnen, dass E., sei es aus inneren oder äusseren Gründen, in den meisten Fällen sich scheut, die pantheistische Consequenz seiner Principien auf die Spitze zu treiben und offen hervorbrechen zu lassen, dass er vielmehr häufig bemüht ist, trotz der Wesenseinheit Gottes und der Welt jenen zugleich als »ab omnibus segregatum« darzustellen, und dass insbesondre die Lehre von den idealen Principien der Welt und deren Einheit im Logos darauf hinzuweisen scheint, dass E. sich die Einheit Gottes und der Welt zunächst nur als eine ideale dachte, als die dem göttlichen Geiste immanente Idee der Schöpfung. Nehmen wir hinzu, dass es jedem Leser gewiss schwer fällt, die Stellen, in denen sich E. unmittelbar an den persönlichen Gott selbst wendet und zu ihm und zu Christus betet[1]), blos für Aeusserungen einer fingirten Andacht zu halten, so dürfen wir auch das obige Bemühen, den Unterschied zwischen Gott und der Welt aufrecht zu erhalten, nicht schlechthin für ein unredliches halten, sondern müssen glauben, ***dass der Mann besser war als sein System.*** Das ganze Räthsel seiner so schwer zu vereinigenden Aussprüche über das Verhältniss Gottes zur Welt löst sich uns dadurch, dass wir in ihnen ***das ernste Ringen, über die Schwächen des areopagitischen Gottesbegriffs hinauszukommen, erkennen, das aber im Grunde erfolglos bleibt, so dass sich E. von der pantheistischen Basis in der Lehre von Gott nicht loszureissen vermag.*** Wie die absolute Unbegränzbarkeit und Einfachheit seines Wesens Gott verhindert, sich selbst zu wissen, d. h. sich seinem eigenen Gedankengehalt und Anderem gegenüberzustellen und so sich selbst zu beschränken, wie die absolute Unterschiedslosigkeit seines Wesens es unmöglich macht, einen bestimmten Unterschied der trinitarischen Personen in ihm anzunehmen, so ist auch diese absolute Einfachheit und Sich-

---

[1]) De divis. nat. l. III, 10; l. V, 38; de praedest. c. XVIII, 4 und sonst; s. die Stellen unten bei der Lehre von der Person Christi. Vergl. auch das Urtheil Neanders o. S. 132. A. 1.

selbstgleichheit Gottes, die E. aus der Lehre des Areopagiten herübernahm, Schuld daran, dass Gottes Wesen identisch sein muss mit der Idee der Welt im Geiste Gottes und mit der Welt selbst, weil videre und velle in Gott identisch ist mit esse (s. o. S. 169 u. 192). Nur damit das Wesen Gottes keine Schranke finde an dem Dasein der Creatur, werden beide in solche Wesenseinheit gesetzt, dass Gott in der Creatur nicht nur die Substanz, sondern auch die Accidenzien, d. h. Alles in Allem bildet (s. S. 193); und so opfert E. lieber die Selbständigkeit der Welt vollkommen auf, oder genauer betrachtet: er lässt lieber das Wesen Gottes und der Welt so zusammenfliessen, dass eine selbständige Existenz Gottes über der Creatur nicht mehr denkbar ist, als dass er dem reinen, schranken- und unterschiedslosen Sein Gottes irgendwie zu nahe treten wollte. Kommt ihm dann aber die pantheistische Consequenz dieses seines neuplatonisch-areopagitischen Begriffs des Absoluten zum Bewusstsein, so sucht er durch eine Reihe streng theistisch lautender Sätze vorzubeugen; und umgekehrt: droht die theistische und kirchliche Fassung des Gottesbegriffs die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens durch Unterschiede in ihm selbst, seine Schrankenlosigkeit durch einen Gegensatz ausser ihm zu modificiren, so erinnert sich E. seiner areopagitischen Grundbestimmungen des Wesens Gottes und der speculativen Grundlage seines ganzen Systems, und spricht die Consequenz derselben in Sätzen aus, die jene Fassung schlechthin unmöglich machen, für die er sich aber in der Regel durch Berufung auf den Areopagiten oder eine andre kirchliche Autorität zu decken weiss. So erhalten wir denn eine Menge verschiedenartiger Bestimmungen über das Verhältniss Gottes zur Welt, die sich ohne grossen Zwang durchaus nicht in einem und demselben Sinne erklären lassen, und darum können wir das Resultat dieser Lehre nur in dem Satz zusammenfassen, den wir schon bei der Betrachtung der Grundlage des ganzen Systems fanden (s. o. S. 132), dass in seiner ganzen Entwicklung *der die Basis bildende speculative Pantheismus von einem kirchlichen Theismus durchkreuzt wird.* Jene Seite entspricht der absoluten, diese der empi-

rischen Weltbetrachtung, deren eigenthümliche Verbindung diesem System den Charakter der Doppelseitigkeit gibt, die wir schon bei der Erkenntnisslehre haben hervortreten sehen (s. o. S. 150). Dieses Resultat wird sich uns auch bei den andern Theilen der Lehre E.'s, insbesondere bei seiner Lehre von der Person Christi vollkommen bestätigen.

Auch wenn wir, nachdem wir nun das Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt betrachtet haben, noch einen besondern Blick auf die Lehre vom *Verhältniss Gottes zur intellectuellen Creatur,* d. h. auf die *Lehre von den Theophanieen,* werfen, zeigt sich uns dieselbe Doppelseitigkeit. Auch hier finden wir zunächst eine Reihe von Bestimmungen, die ganz theistisch lauten und sich sogar an die biblische Lehre anschliessen; allmälig aber erweitert sich E.'s Begriff der Theophanie, bis er zuletzt eine solche Ausdehnung hat, dass Gott und Welt wieder in eine unmittelbare Wesenseinheit zusammenfliessen. Da durch das Uebersehen der verschiedenen Weite dieses Begriffs auch diese Lehre verschieden aufgefasst und einseitig dargestellt wurde, wollen wir versuchen, sie von ihrer Genesis an durch ihre verschiedenen Fassungen hindurch zu verfolgen.

E. kommt auf den Begriff der Theophanie zu sprechen schon bei der fünften Erkenntnissart (s. o. S. 148 u. 151) durch die Frage, in welchem Verhältniss die Anschauung höherer Geister zu Gott stehe und zu den Ursachen der Schöpfung, wenn das unsre Fassungskraft Uebersteigende für uns überhaupt nicht sei? Darauf antwortet er, die göttliche essentia könne weder vom körperlichen Sinn, noch von der Vernunft, noch auch von der intellectuellen Kraft höherer Geister erfasst werden; und ebenso wenig erschauen die höheren Geister die in Gott ruhenden ewigen Gründe der Dinge; sie schauen nur gewisse göttliche Erscheinungen, apparitiones, von den Griechen θεοφάνειαι genannt, welche die Bilder jener ewigen Ursachen sind. Diese Theophanieen, d. h. überhaupt die Art und Weise, wie Gott der intellectuellen Creatur nach dem Grad der Empfänglichkeit jedes Einzelnen sich zeigt, werde

in der h. Schrift oft auch Gott selbst genannt [1]). So schauen die höheren Geister zu jeder Zeit Gott, und die Gerechten nicht nur im künftigen, sondern auch schon in diesem Leben, wenn ihr Geist sich über sich selbst erhebt; es wird aber dabei nicht Gott selbst in seinem eigentlichen Wesen betrachtet, sondern nur die von ihm im Einzelnen bewirkte Theophanie [2]).

Hiebei schliesst sich E. deutlich an die Lehre des *Dionys* an, wornach Gott den Heiligen in Offenbarungen erschien, welche Gotteserscheinungen heissen, weil an ihnen die göttliche Gestalt »abgedrückt« war und sich offenbarte, und weil dadurch die, welche sie sahen, zum Göttlichen aufgeführt wurden durch göttliche Erleuchtung [3]). Ebenso beruft sich E.

[1]) De divis. nat. l. I, c. 7: „Causam omnium rerum, quae omnem intellectum exuperat, nulli creatae naturae secundum Apostolum cognitam fieri, ratio sinit. — In angelicis vero intellectibus earum rationum *theophanias* quasdam esse, h. e. *comprehensibiles intellectualis naturae quasdam divinas apparitiones*, non autem ipsas rationes, i. e. principalia exempla, quisquis dixerit, non, ut arbitror, a veritate errabit. Quas theophanias in angelica creatura S. Augustinum ante omnium generationem inferiorum se visas non incongrue dixisse credimus. Non ergo nos moveat, quod diximus, quia angeli et primum in Deo, deinde in se ipsis inferioris creaturae causas vident. Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur, sed etiam *modus ille, quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscujusque, ostendit*, Deus saepe a S. Scriptura vocitatur; qui modus a Graecis *θεοφάνεια, h. e. Dei apparitio, solet appellari.*" — cfr. I, 8.

[2]) Ib. I, 8: „Eo enim modo et angelos Deum semper videre arbitror, justos quoque in hac vita, dum mentis excessum patiuntur, et in futuro sicut angeli visuros esse. Non ergo ipsum Deum per semet ipsum videbimus, quia neque angeli vident; hoc enim omni creaturae impossibile est, sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur. Non (nonne) unusquisque enim secundum suae sanctitatis atque sapientiae celsitudinem — a Dei Verbo formabitur? — Quot numerus electorum est, tot erit numerus mansionum (Joh. cap. 14 v. 2); quanta fuerit sanctarum animarum multiplicatio, tanta erit divinarum theophaniarum possessio."

[3]) *Dionys*, de coel. hier. c. IV, §. 3.: *„Εἰ δέ τις φαίη, καὶ αὐτόθεν ἀμέσως ἐγγενέσθαι τισὶ τῶν ἁγίων θεοφανείας, μανθανέτω καὶ τοῦτο σαφῶς ἐκ τῶν ἱερωτάτων λογίων, ὡς αὐτὸ μὲν ὅτι ποτέ ἐστι τὸ τοῦ Θεοῦ κρύφιον, οὐδεὶς ἑώρακεν, οὐδὲ ὄψεται·*

bei der »unter den menschlichen Untersuchungen die höchste Stelle« einnehmenden Frage, was die Theophanie sei, woher sie komme und wo sie stattfinde, auf *Maximus*, der in der exposit. sermonum Gregorii Theologi sagt, die Theophanie sei non aliunde nisi ex Deo, und sie geschehe aus dem Herabsteigen (condescensio) des göttlichen Wortes, des eingebornen Sohns in die menschliche Natur und wieder durch die Erhebung (exaltatio) der menschlichen Natur zu jenem Wort durch die göttliche Liebe[1]). Die Theophanie setzt also ein Subject

*θεοφάνειαι δὲ τοῖς ὁσίοις γεγόνασι κατὰ τὰς πρεπούσας Θεῷ, διὰ δὴ τινῶν ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων, ἐκφαντορίας. Ἡ πάνσοφος δὲ Θεολογία τὴν ὅρασιν ἐκείνην, ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἀνέφαινε τὴν θείαν, ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς, εἰκότως καλεῖ θεοφάνειαν, ὡς δἰ αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι, θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως, καί τι τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μυουμένων. Ταύτας δὲ τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμυοῦντο διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων.“* — Vgl. hiezu auch *Maximi* Scholia: *„θεοφάνειαν εἶναί φησιν, οὐ διὰ τὸ φαίνειν τὸν Θεὸν καὶ δεικνύειν, ὅτι ποτέ ἐστι· τοῦτο γὰρ ἀμήχανον· ἀλλ᾽ ὅτι θείας ἐλλάμψεως οἱ ἅγιοι ἀξιοῦνται διά τινων δράσεων ἱερῶν καὶ αὐτοῖς ἀναλόγων, ἃς δἰ ἀγγέλων γίγνεσθαι λέγει.“* Vergl. hiemit E. de div. nat. I, 7. 8. 10. II, 20 u. a.

[1]) De div. nat. I, 9. Er beruft sich dabei auch auf Augustins Erklärung der Stelle 1 Cor. 1, 30: qui factus est nobis justitia et sapientia, wozu Aug. bemerkt: „sapientia patris fit in animabus nostris quadam ineffabili suae misericordiae condescensione“ etc. — Eine solche Theophanie fand z. B. bei Johannes statt, da er in die göttliche Trinität schauend den Prolog seines Evang. schrieb, Homil. in prol. S. evang. sec. Joann., ed. Floss S. 285: „Non ergo Joannes erat, sed plus quam homo, quando ineffabili sapientiae virtute purissimaeque mentis acumine subvectus in ea, quae super omnia sunt, secreta — ingressus est. Non enim aliter potuit ascendere in Deum, nisi prius fieret Deus; animus enim sanctorum puram rerum spiritualium omnemque intellectum superantium cognitionem non suffert accipere, nisi prius incomprehensibilis veritatis participationem dignus efficiatur habere.“ — Wie die hier zur Mystik werdende Lehre E.'s mit der Lehre der *Neuplatoniker* von der nothwendigen Erleuchtnng von oben und von dem Zustand der Ekstase zusammenhängt, zeigt eine Vergleichung mit *Plotin*, Ennead. V. l. III, c. 8; l. V, c. 7; l. II, c. 1 u. a. — Vergl. mit den Ausdrücken apparitio und condescensio Gottes auch die kabbalistische Lehre von der שְׁכִינָה, und die Seite 151. A. 3. citirten Sätze *Schellings* und *Baader's*.

voraus, einen intellectus; das an sich unbegreifliche Wesen Gottes kann nicht anders zur Erscheinung kommen, als indem es sich mit der intelligenten Creatur verbindet[1]), und darum eben mussten wir die Lehre von den Theophanieen als die Lehre vom Verhältniss Gottes zur intellectuellen Creatur bezeichnen. Das von der Theophanie vorausgesetzte Subject ist aber, wie wir sehen, zunächst kein beliebiges, sondern ein specifisch-christliches, von der Liebe zu Gott durchdrungenes; die Theophanie in diesem Sinne erwächst also nur auf ethischem Boden, ***sie ist eine pneumatisch mystische Wirkung Gottes im intellectus***, eine Vision, deren Gesetz ist, wie E. aus Maximus citirt: in quantum humanus intellectus ascendit per caritatem, in tantum divina sapientia descendit per misericordiam«[2]); sie ist als eine heiligende Kraftäusserung Gottes die Quelle und Substanz jeder Tugend[3]).

Aber wie kommt denn E., müssen wir allerdings mit Baur[4]) fragen, zum Begriff eines intellectus? Gott, als das reine Sein, das, um seine absolute Identität mit sich und seine absolute Unbegränztheit zu bewahren, nicht auch das selbstbewusste Denken ist, kann desshalb nicht die Quelle desselben sein; ausser dem Einen Sein Gottes soll aber nichts Anderes wahrhaft sein; woher mag also das Denken kommen? Da wir auch bei der Lehre von der Schöpfung keine Antwort hierauf erhalten werden, so können wir gleich bemerken, dass wir hier an einer Hauptlücke im System des E. stehen, auf deren Aus-

---

[1]) De div. nat. I, 10: „Intellige, divinam essentiam per se incomprehensibilem esse, *adjunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere*, ita ut ipsa divina essentia sola in creatura intellectuali appareat.“

[2]) Ib. l. I, c. 9. Vergl. o. S. 108 die Lehre des *Maximus* von der Vergöttlichung des Menschen.

[3]) A. a. O.: „Et haec est causa omnium virtutum et substantia. Igitur omnis theophania, i. e. omnis virtus, et in hac vita — et in futura — non extra se, sed in se, et ex Deo et ex se ipsis efficitur.“ Hier erweitert sich bereits der Begriff der Theophanie, da sie nicht mehr bloss eine vorübergehende Erleuchtung und Vision ist, sondern jede virtus, d. h. einen permanenten Zustand, bezeichnet.

[4]) *Baur*, Lehre v. d. Dreieinigkeit II. S. 284 ff.

füllung er auch durch die obigen Worte: „*mirabili modo* apparet" offen verzichtet[1]). Und welches soll, müssen wir weiter fragen, der *objective Inhalt der Theophanieen* sein, wenn Gott das reine, unterschiedslose Sein ist und sich die Theophanie je nach dem Zustand der Subjecte verschieden gestaltet[2])? E. macht zur Beantwortung dieser Frage einen nicht ganz klaren Versuch, indem er den Inhalt der Theophanieen bestimmt als die Urbilder der Dinge, worin die Engel die niedern Geschöpfe vor ihrem Dasein sehen, als die Reflexe der ewigen Principien, die aber auch der menschliche intellectus schaut, wenn Gott sich zu ihm herablässt[3]). Hiebei sind aber die Theophanieen nicht mit den primordiales causae der Welt zu verwechseln, da sie nur deren imagines sind; und sie können nur ihre imagines und nicht die von Gott selbst sein, weil Gottes Wesen an sich auch über die Anschauung der reinsten Geister erhaben bleibt[4]).

Diese Begriffsbestimmung der Theophanieen, dass sie causarum aeternarum imagines seien, leitet über zu einer von der obigen Fassung wohl zu unterscheidenden Bedeutung derselben. Wir konnten bisher die Theophanie nur als eine subjective Erkenntnissart betrachten, als die Erleuchtung durch Gott, als Erscheinen Gottes im intellectus, genauer als den modus, wie die ewigen Principien der Welt von den reinen

---

[1]) Das Geständniss wäre freilich noch offener, wenn E. mirabili modo zu adjunctam intellectuali creaturae gesetzt hätte, eine Verbindung, die aber auch so nicht schlechthin unmöglich ist.

[2]) Ib. I, 8, s. o. S. 201 A. 2.

[3]) Ib. I, 7: „A S. Augustino in Exemero dictum videtur, — angelicam naturam aliorum omnium praeter suimet primordiales causas, h. e. principalia exempla — prius in Deo considerasse, deinde in se ipsa, deinde ipsas creaturas in effectibus suis." — In angelicis intellectibus earum rationum theophaniae quaedam sunt etc. s. S. 201 A. 1. I, 8: „Dicebas, non ipsas causas rerum, quae in divina essentia subsistunt, angelos vidisse, sed quasdam apparitiones divinas, quas theophanias — appellant, *causarum*que *aeternarum*, quarum *imagines* sunt, nomine appellatas."

[4]) I, 7 s. S. 201 A. 1. I, 8: „Angelicae contemplationis purissimam virtutem divinae essentiae superat altitudo." — cfr. I, 13.

Geistern geschaut werden. Bis hieher können wir allerdings zugeben, dass E. hiemit an die Lehre der Väter von der *θέωσις* erinnere[1]). Dieser, namentlich durch eine ethische Grundbedingung beschränkte Begriff der Theophanie scheint aber dem E. von Anfang an zu eng zu sein; nach ihm scheint sich Gott der intellectualis und rationalis creatura als solcher zu zeigen nach dem Grad der capacitas uniuscujusque, abgesehen von der sanctitas[2]); der intellectus, nicht die caritas des Herzens, ist also vor allem hiebei massgebend, und zwar nicht so sehr in seiner Passivität und Receptivität, wie es nach dem mentis excessum pati s. o. S. 201 A. 2. scheinen könnte, als in seiner Activität und Spontaneität; denn wenn er die Gränzen seiner Natur überschreitet, und ihm Gott dadurch erscheint, so heisst das nichts andres, als: er erkennt, dass Gott in seiner (des Geschöpfes) Natur zur Erscheinung komme, weil er allein wahrhaft ist«[3]), d. h. *er erkennt, dass seine Natur nur eine Theophanie ist.* Er hat also eine Theophanie nur dadurch, dass er sich selbst als Theophanie weiss; er darf sich, wie wir S. 154 sahen, nur selbst vollkommen erkennen, so erkennt er Gott. Hier kommt die allein richtige Consequenz pantheistischer Principien zu Tage, nach welchen eine Theophanie haben nichts anderes bedeuten kann, als: sich über die empirische Betrachtung der Dinge aufschwingen zur »altior rerum speculatio,« welche die Dinge nur als Erscheinung Gottes, der Einen, ewigen Substanz, d. h. welche sie, wie Spinoza sagt, »sub specie aeternitatis« betrachtet. Erkennt aber einmal der Geist, dass seine eigne Natur nur eine Theophanie ist, so muss er auf dieser höheren Stufe der Be-

---

[1]) So *Staudenmaier*, E.'s Lehre vom Erkennen a. a. O. S. 282.

[2]) De div. nat. l. I, 7. s. o. 201 A. 1.

[3]) Ib. l. I, c. 40: „Solus Deus in ipsis apparebit, quando terminos suae naturae transcendent; non ut in eis natura pereat, sed ut in eis solus appareat, qui solus vere est. Et hoc est naturam transcendere: naturam non apparere; sicut aër luce plenus non apparet, quoniam sola lux regnat.“ Es ist aber zu beachten, dass auch diese Consequenz seiner Lehre von etwas verdeckt wird, indem er Obiges zunächst nur von denen, qui ad aeternas suas rationes reversuri sunt (vergl. unten die Rückkehr der Dinge zu Gott) aussagt.

trachtung, weil Gott allein wahrhaft ist, überhaupt in allem, was erscheint, das Wesen Gottes, d. h. er muss alles als eine Theophanie erkennen. Und so begreifen wir denn, dass dem E., während ihm anfangs die Theophanie nur eine höhere subjective Erkenntnissart ist, der Begriff derselben dahin umschlägt, dass er *die ganze Welt, jede sichtbare und unsichtbare Creatur eine Theophanie nennen muss,* so dass wir auch hier wieder auf das Resultat des Deus omnia in omnibus kommen. Die Erscheinung Gottes in dem Geschöpf, d. h. in seinem intellectus, wird zu einer Erscheinung Gottes durch das Geschöpf; die durch eine, sei es ethische, sei es rein intellectuelle Thätigkeit des Subjects stattfindende Manifestation Gottes für das einzelne Subject wird zu einer an sich, allezeit und überall stattfindenden, von der subjectiven Thätigkeit zunächst unabhängigen, objectiven Manifestation des göttlichen Wesens in der gesammten Creatur, die nur insofern noch eine subjective Seite hat, als sie für jedes einzelne Subject nur dadurch vorhanden ist, dass dasselbe sich auf diesen höheren Standpunct der Betrachtung stellt. Augustin hatte nur gelehrt, dass Gottes Wesen auch in den verklärten Körpern der Seligen, nicht nur im intellectus der Frommen, erscheine[1]; E. erklärt nicht nur jeden Geist, der, wie wir sehen werden, namentlich auch darum eine Theophanie ist, weil sich in ihm das Wesen der Trinität abspiegelt, sondern schlechthin jede Creatur für eine Theophanie; und dies musste ihm um so näher liegen, als ihm die ganze geschaffene Welt nur das Abbild, der Ausdruck der ewigen, im Logos ruhenden Urbilder und Urgründe der Dinge ist, und er die Theophanieen ja auch

[1]) *Augustin,* l. XXII. de civ. Dei: „Per corpora, quae gestabimus, in omni corpore quodcunque videbimus, quaqua versus oculos nostri corporis duxerimus, ipsum Deum perspicua claritate contemplabimur." E. setzt de div. nat. I, 10 hinzu: „Per corpora ergo in corporibus, non per se ipsum videbitur; similiter per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus, non per se ipsam divina essentia apparebit; — erit enim Deus omnia in omnibus; ac si aperte Scriptura diceret: Solus Deus apparebit n omnibus." Als weiteren Beweis hiefür führt er an, was wieder ein Beispiel seiner merkwürdigen Exegese ist: „Hinc ait sanctus Job: et in carne mea videbo Deum." (Hiob 19, 26.)

als causarum aeternarum imagines bestimmt hatte. So finden wir denn eine Reihe von Sätzen, aus denen erhellt, dass die Welt nur die Selbstoffenbarung Gottes, die Offenbarung des an sich Verborgenen, der Körper des an sich Körperlosen, die Form des an sich Formlosen ist, wie uns diese Lehre auch schon o. S. 188. A. 1. begegnete[1]; und diese Offenbarung Gottes ist in der sensiblen Welt nicht etwa geringer als in der intelligiblen, sondern dort gerade am deutlichsten[2]. Offenbar sind alle diese Sätze ein Beleg für das S. 190 Gesagte, dass Gott und Welt von E. in eine viel zu unmittelbare Wesenseinheit verschmolzen werden, als dass ein theistischer Begriff Gottes dabei noch bestehen könnte; es wird bei einer unbefangenen Auffassung nicht wohl möglich sein, diese Sätze auf die biblische Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung zu reduciren; denn diese Lehren drückt man nicht in obiger Weise aus[3].

---

[1]) Ib. I, 7. 8. 13: „Ipsa creatio, h. e. in aliquo manifestatio.“ l. III, c. 4: „Ambit enim (summa ac trina bonitas) omnia, et nihil intra se est, in quantum vere est, nisi ipsa, quia sola vere est. *Cetera, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt*, quae etiam in ipsa vere subsistunt. Deus itaque est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus, ut ait S. Dionysius. Omne namque, *quod intelligitur et sentitur*, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, informis forma, superessentialis essentia, — spiritualis incrassatio, infiniti definitio etc.“ — III, 19: „At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur, *ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania potest appellari.*“ — cfr. de praedest. c. IX, 4. —

[2]) Ib. III, 19: „In quantum longius ordo rerum deorsum descendit, in tantum contemplantium obtutibus manifestius se aperit. Ideoque formae ac species rerum sensibilium manifestissimarum theophaniarum nomen accipiunt.“

[3]) *Staudenmaier*, Lehre v. d. Idee S. 536 ff. benützt auch diese Lehre, um daran E.'s Trennung zwischen dem göttlichen Wesen und der Schöpfung zu erweisen: „die Selbsthervorbringung Gottes ist nichts andres als seine Manifestation *in einem Andern;* diese setzt aber wieder die Schöpfung voraus, weil ohne die Welt Gott sich Niemand ausser ihm manifestiren kann.“ Staud. beachtet hiebei nur die erste

Wie sehr auch diese Lehre, dass die Welt eine Theophanie, non apparentis apparitio, sei, an die neuere Philosophie erinnert, zeigt namentlich die fast wörtlich damit übereinstimmende Lehre *Schelling's*, »es sei in einer jeden Gestalt eine besondere Seite der göttlichen Offenbarung enthalten; die ewige göttliche Idee müsse in Beschränkung eingehen, weil sie an sich nicht offenbar werden könnte; das Endliche sei daher die nothwendige Form der Offenbarung, des offenbaren Gottes« [1]).

Wir sehen nun auch, warum die durch die Theophanie erlangte Erkenntniss Gottes stets eine unsichere und schwankende bleiben muss; ist die Theophanie subjective Erkenntnissart, so bleibt die Erkenntniss Gottes unsicher, weil Gottes Natur, während sie sich offenbart, doch wieder in ihrem unzugänglichen Erhabensein über alles Begreifen beharrt, daher auch hier die apophatische Theologie zuletzt das Uebergewicht gewinnen muss [2]); ist dagegen die Theophanie die Gesammtheit der Creaturen, so bleibt die Erkenntniss Gottes unsicher, weil diese Creaturen eben als Theophanieen gar keine selbständige Existenz gegenüber von Gott haben (vergl. auch ob. S. 190), indem sie — wie wir unten noch näher sehen wer-

---

Fassung des Begriffs der Theophanie, wornach sie ein Subject voraussetzt, was aber E. nur mirabili modo zu erklären weiss (S. 203); nachher aber wird die Theoph. so gefasst, dass sie nicht „die Schöpfung voraussetzt," sondern mit dieser selbst identisch ist: „ipsa creatio, h. e. in aliquo manifestatio, omnium existentium est substitutio" I, 13; und hiebei manifestirt sich Gott nicht „in einem Andern," sondern als *nullo modo* extra se ipsum factus" bleibt er hiebei innerhalb seines eigenen Wesens (s. o. S. 189 A. 1), d. h. er ist seine Manifestation selbst; sie ist seine eigentliche affirmatio und essentia, vgl. S. 207. A. 1.

[1]) *Schelling*, Methode des akademischen Studiums.

[2]) S. o. S. 200 und 203. Ferner l. V, 26: „Invenit et non invenit humana natura (quod quaerit), quia invenire non potest. Invenit autem per theophanias, per naturae vero divinae per se ipsam contemplationem non invenit." — Cfr. II, 20., wo E. die Theophanie „habitus quidam verae cognitionis" nennt; II, 35., wo er sie mit „vestigia veritatis" zusammenstellt. — Vergl. *Baur*, a. a. O. S. 287: „die Verschiedenheit der Theophanieen ist so gross als die der denkenden Subjecte."

den — bald sind, weil sie in Gott subsistiren, bald nicht sind, weil ausser Gott nichts wahrhaft existiren soll, und die Welt es gegenüber von Gott im Grunde gar nicht zum Stehen bringt, da sie in einem beständigen Fluss zu Gott zurück begriffen ist. So kommt, wie *Ritter* mit Recht bemerkt [1]), die ganze Zweideutigkeit der Lehre des E. von der existiren und doch wieder nicht existiren sollenden Welt in diesem Begriff der Theophanie an den Tag. Aber nicht nur dies, sondern, indem E. einerseits anerkennt, dass die Theophanie ihrem Begriff nach ein Subject voraussetzt, dass Gottes Natur nur adjuncta intellectuali creaturae apparet, dass es also keine Theophanie geben kann unabhängig vom intellectus der Creatur, andrerseits indem E. die Schöpfung an sich nur als ein System der Theophanieen betrachtet, so begreifen wir zum voraus, *wie leicht E. dazu kommen kann, die Welt in eine idealistische Abhängigkeit vom subjectiven intellectus zu setzen,* da sie ohne diesen ihr wahres Wesen, dass sie nemlich eine blosse Erscheinung Gottes ist, gar nicht haben kann, wie wir ja schon S. 144 und 157 fanden, dass es bei E. kein wahres Sein gibt ohne das Selbstbewusstsein. Auf der andern Seite aber, indem E. nachher diese nothwendige Zusammengehörigkeit des creatürlichen intellectus und der Theophanie ausser Acht zu lassen und den Dingen ein Sein zuzuerkennen scheint, nur insofern sie an Gottes Sein Theil haben, in seinem Wesen subsistiren (unabhängig vom creatürlichen intellectus) und sein Sein manifestiren, können wir es begreifen, dass wir bei der Lehre von der Schöpfung die subjectiv idealistische und pantheistische Anschauung E.'s wieder von einer objectiv realistischen und theistischen durchkreuzt finden werden, wie wir dies schon mehrfach vorfanden. — Endlich folgt aus der Lehre, dass die Welt nur eine Theophanie ist, dass dann alles in ihr seinen nothwendigen Platz einnimmt, eine Consequenz, die *Schelling* von Anfang an ausspricht (s. S. 208); wir begreifen daher, dass *diese Weltanschauung die Realität des Bösen läugnen muss* und conse-

---

[1]) *Ritter*, Gesch. der Philos. B. VII. S. 260.

quenter Weise auch die der Freiheit, da alles nur die mit Nothwendigkeit erfolgende Explication und Manifestation des göttlichen Wesens ist. Ersteres läugnet E. offen; gegen letztere Consequenz sträubt er sich, aber vergebens.

Fassen wir diese Lehre noch einmal kurz zusammen, so sind die Theophanieen zunächst die besonderen, zeitweiligen Erscheinungen Gottes in einzelnen frommen Geistern, ihre Erleuchtungen und Visionen, weiterhin sind sie habituelle Zustände derselben, ihre Tugenden (S. 203); in noch weiterer, objectiver Fassung ist der intellectus überhaupt als solcher (S. 206), und in der weitesten jedes sensible und intelligible Wesen eine Theophanie.

Haben wir oben gesehen, dass E. in der Lehre von Gott und vom Verhältniss Gottes zur Welt den Standpunct des Dionys in Wahrheit nicht zu überwinden vermag, so muss sich uns dies nun auch durch seine Lehre von den Theophanieen bestätigen [1]; wie die Welt bei Dionys nur ein doketisches Dasein hat (o. S. 96), wie ihr von Seiten des Endlichen das Sein entzogen wird durch das Böse, von Seiten Gottes, des allein wahrhaft Seienden, durch seine Ueberwesentlichkeit, sein Hinaussein über alles, so opfert auch E. die selbständige Existenz der Welt vollkommen auf, indem er sie theils abhängig macht vom subjectiven intellectus, theils aufgehen lässt in dem Wesen Gottes, bei dessen Begriffsbestimmung aber, wie bei Dionys, die verneinende Theologie stets vorwiegt. Dass jedoch E., indem er überall viel principmässiger als Dionys verfährt, durch tiefere Begründung und dialektisch schärfere Bestimmung und Erweiterung des Einzelnen die ganze Lehre von Gott und namentlich auch sein Verhältniss zur Welt durch deren Auffassung als Theophanie zu einem weit klareren Ausdruck bringt, und so in formaler Beziehung einen nicht geringen Fortschritt über den Areopagiten hinausmacht, ist unverkennbar. Die materiale Weiterbildung des areopagitischen Systems wird in diesem Theil von E. nur in

[1]) Gegen *Helfferich*, der (Mystik, I. S. 195) der Ansicht ist, E. habe in der Lehre von Gott einen wesentlichen Fortschritt über den Areopagiten hinaus gemacht.

einzelnem angedeutet; völlig hervortretend und das Ganze durchdringend finden wir sie erst im zweiten Theil, in welchen uns diese Lehre von den Theophanieen schon hineingeführt hat.

## 2. Der Ausgang aus Gott, oder die Naturen, die geschaffen werden.

a. Die Natur, die schafft und geschaffen wird oder die idealen Principien der Welt und ihre Einheit im Logos.

Die Hauptschwäche des areopagitischen Systems zeigt sich, wie wir S. 96 ff. gesehen haben, darin, dass es ihm unmöglich ist, zwischen der einen, absoluten Substanzialität Gottes und der Mannigfaltigkeit der Welt eine Brücke zu bauen, indem einerseits der allzusehr überspannte Begriff der göttlichen Transscendenz das Wesen Gottes über alles Geschaffene ewig hinaushält, andrerseits, wenn wir vom Begriff des Endlichen aus einen Anknüpfungspunct an das Unendliche suchen, uns gleichsam der Boden unter den Füssen schwindet, da die ganze Erscheinungswelt sich doketisch verflüchtigt; und der Versuch, den Dionys in der Lehre von den Hierarchieen zur Vereinigung beider macht, umgeht die metaphysische Schwierigkeit. Hier tritt nun das System des E. weiterbildend ein, *indem er in der Lehre von den idealen Principien der Welt ein Princip für die Vielheit der Erscheinungswelt aufzustellen sucht.* Auch in E.'s Begriff von Gott überwiegt die absolute Einfachheit und Identität Gottes mit sich noch zu sehr, als dass in ihr unmittelbar der Schlüssel zur Erklärung der mannigfaltigen Erscheinungswelt gefunden werden könnte; daher sucht E. ein Uebergangsglied zwischen beiden zu finden, das ebenso die göttliche, schaffende Natur, als die des Geschaffenen in sich vereinigt, und dies ist die zweite Form der Natur, nemlich diejenige, quae creat et creatur, oder die *causae primordiales* der Welt. Als unmittelbare Ausstrahlungen der absoluten Idee, als vorzeitliche Urformen und Vorbilder der Dinge müssen auch sie idealer Natur sein; durch ihre Mannigfaltigkeit sollen sie aber von Anfang an

das Princip der Vielheit der Erscheinungswelt in sich tragen; und indem sie nicht eine in sich ruhende, sondern eine nach aussen actuose Kraft sein sollen, müssen sie sich in die sichtbare Welt entfalten. Darum ist mit der Ausstrahlung der Idealwelt aus Gott bereits auch die Erscheinungswelt principiell gesetzt. Wenn daher auch hier das Absolute zu abstract und ideal bleibt, als dass aus seinem Wesen unmittelbar die materielle Welt könnte begriffen werden, oder um es theistischer auszudrücken, wenn auch »der Alte der Tage«[1]) gleichsam zu vornehm bleibt, um, in die Zeit hervortretend, die Materie zu schaffen, selbst den Erdenkloss in die Hand zu nehmen und sein menschliches Ebenbild daraus zu formen, so sehen wir doch, wie E. ernstlich bestrebt ist, über die abstracte Einheit des dionysischen Gottesbegriffs hinauszukommen, und in den mannigfaltigen Idealprincipien einen Erklärungsgrund für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zu gewinnen. Wir sehen aber hieraus, dass in diesem System *die Schwierigkeit der Frage nach der Entstehung der Welt nur getheilt ist,* indem es sich nun einerseits darum handelt, nachzuweisen, wie sich die absolute Einheit Gottes in eine mannigfache Idealwelt exponirt, andrerseits zu zeigen, wie diese Idealwelt in sich die Kraft hat, die Realität der concreten Erscheinungswelt, d. h. die dritte Form der Natur, aus sich auszuwirken; und eben die letztere Frage wird die Hauptschwierigkeit bilden, indem *die Frage nach der Möglichkeit der Schöpfung von E. im Grunde nur von Gott weiter hinaus auf die Idealprincipien verlegt wird.*

Es erhebt sich aber hier sogleich der Einwurf, wie denn Gott hier so transscendent erscheinen könne, dass er nicht selbst unmittelbar, sondern nur durch die causae primordiales die Welt schaffen kann, während wir oben sahen, dass Gott, indem er alles schafft, selbst in allem wird, dass alles nur die Extension und die Erscheinung seines Wesens ist, dass also Gott und Welt in so unmittelbarer Wesenseinheit verbunden sind, dass es durchaus nicht nöthig, ja nicht möglich erscheint, ein Uebergangsglied zwischen beide einzuschieben. Wie wir schon

[1]) *Dionys*, de div. nom. cap. X. §. 2.

oben S. 191 Sätzen begegneten, in denen E. die in Gott liegende Idee der Welt von dem Wesen Gottes selbst und die zur Erscheinung gekommene Welt von ihrer Idee zu unterscheiden, also um so mehr Gott selbst und die sichtbare Creatur auseinander zu halten scheint, so müssen wir hier vorausschicken, dass wir auch bei diesem Lehrstück vorherrschend Sätzen begegnen werden, in denen die Transscendenz Gottes seine Immanenz in der Welt zu überwiegen scheint. Bei genauerer Betrachtung werden wir aber finden, dass die primordiales causae in Wahrheit kein selbständiges Uebergangsglied zwischen Gott und der Welt bilden und sich daher auch nicht als eine das Wesen beider auseinander haltende Schranke zwischen sie stellen können, indem sie einerseits mit dem Wesen Gottes zusammenfallen, andrerseits von dem Dasein der Welt an sich gerissen werden, so dass sie am Ende nur dazu dienen, Gott und die Welt um so enger zu verknüpfen.

Die Creatur existirt, wie wir gesehen haben, nicht an und für sich selbst, in ihrem Unterschiede von Gott, sondern nur durch die Theilnahme an dem allein wahrhaft existirenden göttlichen Wesen; dieses bildet die Essenz von allem [1]), und bringt sich selbst in der Welt zur Erscheinung; sie existirt also nur als Theophanie, als Selbstoffenbarung Gottes. Weil aber das an sich unterschiedslose, einfache Sein Gottes nicht unmittelbar in verschiedenen Einzeldingen sich manifestiren kann, schafft Gott, indem er erscheinen will, nicht sogleich diese selbst, sondern nur ihre Urformen, die wir als erste Ausstrahlungen Gottes bei seinem Heraustreten in die Erscheinung zu betrachten haben, und die, da sie auf ewige, unwandelbare Weise in Gott, der absoluten Ursache, ruhen, an sich als schlechthin von den Dingen getrennt gedacht werden sollen. — Fragen wir zunächst nach dem Wesen dieser

---

[1]) De div. nat. I, 72: „Cum audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, h. e. essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est.“ Cfr. l. III, 8. Weiteres s. o. S. 137. Anm. 2. und 161. Anm. 3.

primordiales causae der Welt, so werden sie bestimmt als die Urformen, die Vorbilder, die Vorherbestimmnngen der Dinge, als die ewigen und unveränderlichen Gründe der zeitlichen Erscheinungen, als das, was die Griechen *Ideen* nannten, als göttliche Willensacte, in denen alles, was zur sichtbaren Erscheinung kommen sollte, vorbildlich von Ewigkeit her bestimmt war [1]). Erscheinen auf diese Weise die Idealprincipien, als die vorweltlichen Gedanken Gottes von den Dingen, unmittelbar eins zu sein mit seinem Geist und Willen, weil Gott gar nicht sein kann, ohne dass er schafft, indem sonst das Schaffen ein Accidens von ihm bildete [2]), so scheinen dagegen andere Stellen, nach welchen das Wesen und die Güte Gottes in die Idealprincipien *herab*fliessen und sie dadurch schaffen soll [3]), darauf hinzuweisen, dass sie gesondert von

---

[1]) De div. nat. l. II, c. 2: „Universalis naturae ea forma secunda enitet, quae creatur et creat, et non nisi in primordialibus causis rerum intelligenda est. Ipsae autem primordiales rerum causae a Graecis *πρωτότυπα*, h. e. primordialia exempla, vel *προορίσματα*, h. e. praedestinationes vel definitiones vocantur; item ab eisdem *θεῖα θελήματα*, h. e. divinae voluntates dicuntur; *ἰδέαι* quoque, i. e. species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt, solent vocari." — l. II, 36: „Causae itaque primordiales sunt, quas Graeci ideas vocant, h. e. species vel formas aeternas, secundum quas, et in quibus visibilis et invisibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a Graecorum sapientibus *πρωτότυπα* appellari meruerunt, h. e. principalia exempla, quae Pater in Filio fecit, et per Spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multiplicat. *Προορίσματα* quoque vocantur, i. e. praedestinationes; in ipsis enim, quaecunque divina prudentia et fiunt et facta sunt et futura sunt, simul et semel et incommutabilitur praedestinata sunt. Nil enim naturaliter in creatura visibili et invisibili oritur, praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praedefinitum et praeordinatum est. Item a philosophis *θεῖα θελήματα* — nominari solent, quoniam omnia, quaecunque Deus voluit facere, in ipsis primordialiter et causaliter fecit, et quae futura sunt, in eis ante saecula facta sunt."

[2]) Ib. I, 72: „Deus non erat, priusquam omnia faceret. — Si enim esset, facere omnia ei accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligerentur." — Vergl. o. S. 169.

[3]) Ib. l. III, 4: „Divina bonitas et essentia et vita et sapientia et omnia, quae in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas de-

dem Wesen Gottes zu denken sind, etwa als erste Ausstrahlungen Gottes, die er aus sich heraussetzt, und denen er eine secundäre Schöpferkraft verleiht; wie denn auch die schlechthinige Einfachheit und Sichselbstgleichheit der göttlichen Natur auf einen Unterschied zwischen ihr und den ihrem Wesen nach mannigfaltigen Urbildern der Welt hinweist. Blicken wir jedoch auf die Namen der primordiales causae, die E. nach der von *Dionys* bestimmten Ordnung anführt, so ergibt sich uns sogleich, dass wir sie dennoch als völlig identisch mit dem Wesen Gottes zu betrachten haben. Sie sollen sich nemlich von den andern Dingen dadurch unterscheiden, dass sie an und für sich selbst am Wesen Gottes participiren, per se ipsas participationes Gottes sind, während die andern Dinge nicht an sich, sondern nur vermittelst ihrer Urbilder an Gottes Wesen participiren [1]); und so wird denn ihre Reihenfolge angegeben als: per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, — vita, — ratio, — intelligentia, — sapientia, — virtus, — beatitudo, — veritas, — aeternitas [2]), womit aber ihre Zahl nicht als geschlossen betrachtet werden darf, da nachher noch magnitudo, amor, pax, unitas, perfectio als primordiales causae angeführt werden [3]). Hieraus sehen wir deutlich, *dass sich die idealen Principien der Welt auflösen in Begriffe der Eigenschaften Gottes*, die wir oben als bonitas, essentia, sapientia,

---

fluunt et eas esse faciunt, deinde per primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per convenientes sibi universitatis ordines decurrunt."

[1]) Ib. l. III, 1: „Haec regula in omnibus primordialibus causis uniformiter observatur, hoc est, quod per se ipsas participationes principales sunt unius omnium causae, quae Deus est. — Cetera bona non per se ipsa summum et substantiale bonum participant, sed per eam, quae est per se ipsam summi boni prima participatio."

[2]) Ib. III, 1: „Primordialium causarum seriem divinae providentiae solers investigator S. *Dionysius* in l. de div. nom. apertissime disposuit. Summae siquidem bonitatis — primam donationem et participationem asserit esse per se ipsam bonitatem; — primordialium causarum secundum locum obtinet per se ipsam essentia, tertia per se ipsam vita connumeratur etc. etc."

[3]) A. a. O. — Vergl. auch unten l. II, 15: coelum und terra Genes. I, 1.

veritas u. s. f. kennen gelernt haben [1]. Man könnte zwar zwischen der absoluten bonitas und der per se ipsam bonitas u. s. f. noch den Unterschied machen, dass diese nur die prima participatio von jener ist, allein E. verräth schon bei der obigen Aufzählung der idealen Principien und nachher öfters, dass, während sie — wie wir unten bei der dritten Naturform sehen werden — reale, objective, die Erscheinungswelt aus sich auswirkende Kräfte sein sollen, sie im Grunde *nur verschiedene, subjective Betrachtungsweisen des göttlichen Wesens sind*, denen keine objective Realität entspricht, gerade wie wir bei den Prädicaten Gottes oben sahen, dass ihnen das Wesen Gottes an sich nicht entspricht, weil es als das reine Sein über alle Bestimmungen hinausliegt. Es gibt also beliebig viele primordiales causae, nemlich so viele, als der intellectus contemplantium nach seiner capacitas bilden mag [2]. Ihre Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit kann daher ihren Grund nur in der Betrachtung des Subjectes haben, denn *an sich sind sie unzertrennlich Eines* und einfach [3], wie auch

---

[1]) S. o. S. 163. Anm. 1.

[2]) Schon dass sich E. auf Dionys, de div. *nom.* beruft, zwingt uns zu dieser Auffassung. Denn was Dionys dort lehrt, hatte E. oben als von den göttlichen Eigenschaften gesagt verstanden, hier aber bezieht er es auf die prim. causae; es kann also zwischen beiden kein Unterschied stattfinden. Vergl. ferner de div. nat. l. III. c. 1: „Ut cognoscamus, summos theologos eorumque pedisequos omnino posse, nulla ratione obstante, et ab omnibus primordialibus causis contemplationis eorum initium sumere, et in omnibus, prout cuique visum fuerit, ipsius contemplationis finem constituere, ita ut, *quot primordiales causae sint, et, ut cautius eloquar, quot in contemplantium intellectibus quoquo modo formantur, seu formari possunt*, tot earum ordines numerosaque pluralitas recte philosophantibus *juxta capacitatem singulorum theoriae,* prout quisque voluerit, mirabili divinae providentiae dispositione ultro sese offerunt."

[3]) A. a. O.: „Et notandum, quod ordo primordialium causarum, — ad certum progrediendi modum inconfuse *discerni non in ipsis, sed in theoria,* h. e. in animae contuitu quaerentis eas earumque, quantum datur, notitiam in se ipso concipientis, eamqne quodammodo ordinantis constitutus sit, ut de eis certum aliquid — pronuntiare possit. *Ipsae siquidem primae causae in se ipsis unum sunt et simplices,* nullique cognito ordine definitae, aut a se invicem segregatae. — A. a. O.: „Conficitur,

die Gott beigelegten Prädicate in ihrem Unterschiede nur auf unsrer Betrachtung beruhen, während Gottes Wesen an sich schlechthin einfach ist. Aus demselben Grunde kann auch von einer Ordnung der Idealprincipien an sich keine Rede sein; jede bedeutet das Ganze, und so kann mit jeder nach Belieben begonnen oder geschlossen werden in der Speculation [1]).

Da wir auf diese Weise in den uranfänglichen Ursachen der Dinge statt eines Mittelglieds zwischen Gott und der Erscheinungswelt nur eine mit Gott selbst zusammenfallende Seite seines Wesens, statt realer, die Welt aus sich auswirkender Potenzen nur subjective Betrachtungsweisen Gottes, statt eines Princips der Mannigfaltigkeit nur eine Einheit haben, so sucht nun E. die objective, von unserer Betrachtung unabhängige Realität derselben dadurch zu retten, *dass er sie in dem Logos, dem Verbum Dei, subsistiren lässt* [2]). Dabei können wir aber zum voraus vermuthen, dass es dem E. dadurch nur um so schwerer werden wird, über die abstracte Einheit der Idealprincipien zu einer Mannigfaltigkeit zu gelangen, und sie als besondere Naturform von dem Wesen Gottes objectiv zu trennen, da sie, abgesehen von ihrer Subsistenz im Logos, als die Selbstoffenbarung des unver-

---

primordiales causas nullum ordinem intellectui vel sensui cognitum in semet ipsis recipere; in earum vero theorico, h. e. contemplativo animo, quosdam ordines diversos atque multiplices — in ratione verisimiles nasci." —

[1]) A. a. O.: „Ordo primordialium causarum juxta contemplantis animi arbitrium constituitur, in quantum earum cognitio de divinis causis disputantibus datur. Licet enim pie philosophantibus ab unaquaque earum, prout vult, inchoare, et per ceteras mentis oculum, qui est vera ratio, ordine quodam contemplationis convolvere, omnes, quascunque potest, percipiens, et in qualicunque earum terminum suae theoriae constituere." Vergl. oben S. 216. Anm. 2.

[2]) A. a. O. III, 1: „Et dum haec (die Trennung der prim. causae in eine pluralitas und ordines) in mentibus theorizantium divinae disciplinae divinarumque theophaniarum modis diversis peraguntur, *ipsae per se ipsas* omnium, quae sunt, primordiales rationes uniformiter et *incommutabiliter in Verbo Dei*, in quo factae sunt, unum et id ipsum ultra omnes ordines omnemque numerum *aeternaliter subsistunt*."

änderlichen, accidenslosen Gottes *gleich ewig mit ihm* sein müssen [1]).

Anknüpfend an die Lehre der Kirchenväter, welche die Trinitätslehre weiter ausbildeten, besonders an Origenes und Augustin (s. unten) ist dem E. der *Logos* das Princip, in welchem alles geschaffen, der aber selbst nicht geschaffen ist, die absolute, intellectuelle Form, durch welche alles bestimmt wird, und nach welcher alles hinstrebt [2]); *in ihm hat Gott alles,* was er schaffen wollte, ehe es sich in seine Gattungen und Arten theilte, *präformirt* [3]); er ist die Einheit, der *Inbe-*

---

[1]) Ib. I, 72: „Deus non erat, priusquam omnia faceret, s. ob. S. 214. Anm. 2.“ Coaeternum est Deo suum facere et coessentiale.“ Cfr. III, 8. II, 21. Doch will er l. III, c. 5. ihre Ewigkeit nicht als gleichewig mit Gott aufgefasst wissen, wie der Geist des Künstlers vor dem künstlerischen Schaffen vorhanden sei.

[2]) Hauptstelle de div. nat. II, 15: „Divinissimus propheta, Moisen dico, in prima fronte libri Geneseos: In principio, inquit, Deus fecit coelum et terram. — Significatione autem coeli et terrae primordiales totius creaturae causas, quas Pater in Filio, qui principii appellatione nominatur, ante omnia, quae condita sunt, creaverat, intelligamus. — *Primordiales* vero *causae ita in Verbo,* quod vere dicitur esse et est (was E. oben von Gott gesagt hatte, s. S. 142 A. 1. und 161 A. 2.), *conditae sunt,* ut nullo modo perfectionem suam in aliquo appetant, nisi in eo, in quo sunt immutabiliter perfecteque formatae sunt. Semper enim *ad unam rerum omnium formam,* quam omnia appetunt, Verbum — *conversae formantur.* — Causae quippe locorum et temporum in eis sunt, quae vero sub ipsis sunt, — ita ab eis creantur, ut ad se ipsas ea attrahant; ipsae vero nullo modo ad ea, quae sub eis sunt, respiciunt, sed suam formam superiorem se semper intuentur, ut semper ab ea formari non desinant. Nam per se ipsas informes sunt, et in *ea universali sua forma, in Verbo* dico, semet ipsas perfecte conditas cognoscunt.“ — Cfr. II, 22. III, 1. II, 29. u. a. — Die Gefahr, dass der Logos, wenn hier sein Wesen als das der Einheit der urgeschöpflichen Natur gefasst wird, am Ende selbst zu einem Geschöpf zu werden droht, berücksichtigt E. nicht, weil er glauben mochte, durch die S. 178 genannten Bestimmungen über das Gezeugtsein des Logos sich gedeckt zu haben.

[3]) Ib. II, 2: „Pater, h. e. principium omnium (oben wird der Sohn so genannt), in Verbo suo, unigenito videlicet Filio, omnium rerum rationes, quas faciendas esse voluit, priusquam in genera et species numerosque ac differentias (verbum fehlt), praeformavit.“

*griff der Ideen und Urformen aller Dinge*, die auf ewige und unveränderliche Weise in ihm gebildet sind und subsistiren [1]), und in sich eine einfache, ungetheilte und ununterscheidbare Einheit bilden, da sie erst in ihren Wirkungen zu einer unendlichen, in sich getheilten und geordneten Vielheit werden [2]).

Hiemit gesteht E. geradezu, dass die primordiales causae das nicht sind, was sie ursprünglich sein sollten, nemlich ein Erklärungsgrund für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt, die als solche nicht unmittelbar auf die abstracte Einheit des göttlichen Wesens zurückgeführt werden kann; die pluralitas soll erst beginnen bei den effectus, d. h. der dritten Naturform, und so bestätigt es sich uns hier schon, was wir S. 212 sahen, dass die Frage nach der Möglichkeit der Schöpfung von E. nur weiter hinausgerückt wird auf die Frage, wie die Idealwelt die concrete Erscheinungswelt aus sich auswirke. Bei der Betrachtung des göttlichen Wesens kamen wir stets auf die abstracte Einfachheit desselben zurück; bei der Betrachtung der Idealprincipien kommen wir nun auch nicht über diese unterschiedslose Einheit hinaus; ihre Vielheit, Differenzirung und Ordnung entspringt nur aus der Anschauung des Subjects, sie bezeichnen, wie die von der apophatischen Theologie sogleich wieder zu verneinenden Eigenschaften Gottes, keine objective, reale Unterschiede in Gott, sondern sind nur eine »contuitu quaerentis constituirte ordo,« und können als solche keine Brücke von der Einheit Gottes zu der Mannigfaltigkeit

---

[1]) Ib. III, 1: „Omnium quae sunt primordiales rationes uniformiter et incommutabiliter *in Verbo Dei*, in quo factae sunt, *unum et id ipsum ultra omnes ordines omnemque numerum aeternaliter subsistunt.*" II, 22: „uniformiter unitimque ac simpliciter in Verbo factae sunt," und oft.

[2]) Ib. III, 1: „Ipsae primae causae in se ipsis unum sunt et simplices, nullique cognito ordine diffinitae, aut a se invicem segregatae, *hoc enim in effectibus suis patiuntur.*" — Et sicut in monade, dum omnes numeri sola ratione subsistunt, nullus tamen numerus ab alio numero discernitur, unum enim sunt et simplex unum —: similiter primordiales causae, dum in principio omnium, in Verbo — substitutae intelliguntur, unum simplex atque individuum sunt; *dum vero in effectus suos* in infinitum multiplicatos *procedunt, numerosam ordinatamque sui pluralitatem recipiunt.*" — Vergl. S. 216. Anm. 3.

des Geschaffenen bilden. Und da wir in unsrem Suchen eines Princips für die pluralitas des Geschaffenen von den ewigen Ursachen auf ihre effectus hinausgewiesen werden, so können wir jetzt nur noch hoffen, dass E. bei dem Uebergang von den Idealprincipien zur sichtbaren Welt die objective Selbstdifferenzirung jener, hier aus ihrer Einheit noch nicht heraustretenden, uranfänglichen Ursachen nachweisen werde, eine Hoffnung, die freilich E. im wesentlichen nicht erfüllen wird.

Fragen wir, ob dieser Begriff des Logos nicht ein Licht verbreite über die, wie wir oben sahen, vielfach schwankende Auffassung des Wesens Gottes theils an sich, theils in seinem Verhältniss zur Welt, so werden wir auch hier erkennen müssen, dass sich die Wagschale auf Seiten der Unpersönlichkeit Gottes neigt. Zwar fehlt es nicht an Stellen, worin E. in streng orthodoxer Weise den Logos von den Idealprincipien trennt, ihn als erzeugt, nicht als erschaffen, wie letztere, und darum ihn allein als gleich ewig mit dem Vater bezeichnet, während letztere nur vorzeitlich seien [1]; allein wenn der Logos nur eine universalis forma [2]) ist, so ist schwer einzusehen, wie er ein substanzielles Wesen sein soll; er ist, als universelle Grund-

[1]) De div. nat. l. III, 5: „A Patre in Verbo h. e. in sua sapientia et simul et semel sunt aeternaliter factae (prim. causae), ita ut, quemadmodum ipsa sapientia Patris aeterna est, suoque Patri coaeterna, sic etiam cuncta, quae in ea facta sunt, aeterna sint, eo excepto, quod in ipso omnia facta sunt; quae non est facta, sed genita et factrix. Siquidem in condenda universali creatura sicut una eademque est Patris et Filii voluntas, ita una eademque est operatio. In primordialibus itaque suis causis omnia in sapientia Patris aeterna sunt, non tamen ei coaeterna. Praecedit enim causa effectus suos.“ — Cfr. l. II, c. 20. III, 9. —

[2]) S. oben S. 218. A. 2. *Staudenmaier*, L. v. d. Idee S. 581 meint, es sei nur uneigentliche Redeweise, wenn der Logos die allgemeine Form genannt werde, er sei an und für sich selbst nicht diese Form in l. II, c. 16; allein E. sagt dort nirgends, dass er in uneigentlicher Weise rede, während er dies sonst immer thut, wo er einem Missverständniss vorbeugen will. Er müsste es sich deshalb gefallen lassen, in eigentlichem Sinne verstanden zu werden, selbst wenn er es nicht so gemeint hätte. So ist es freilich leicht, die Orthodoxie des E. zu erweisen, wenn man das derselben Widersprechende als uneigent-

form des Geschaffenen, nur eine durch das Denken des Subjects gesetzte Abstraction von allen Unterschieden der Creatur, der formale Inbegriff der Ideen aller Dinge. Daher beantwortet *Baur* die Frage, ob wir etwa, weil wir S. 203 im Wesen Gottes kein Princip für das Denken fanden, im Logos die Urquelle für das Denken des Subjects gefunden haben, mit Recht durch nein, weil hier im Logos nicht die Thätigkeit des Denkens selbst, sondern nur das Object und Resultat des Denkens fixirt sei, so dass wir im Logos vielmehr die Idee als Gedachtes, nicht aber das Subject der Ideen haben [1]. Wie der Begriff der Theophanie, so setzt auch obiger Begriff des Logos bereits ein denkendes Subject voraus, welches in ihm die Mannigfaltigkeit der Formen alles Geschaffenen in Einer Grundform zusammenfasst und zusammenfassen muss, weil es sich in dem schlechthin einfachen Sein Gottes auch nur Eine Urform denken kann.

In dieser Lehre von den eine Vielheit bilden sollenden, aber stets wieder in eine Einheit zusammenschwindenden Urformen der Dinge müssen wir wiederum nur *eine Folge des unvermittelten Nebeneinanderseins der bejahenden und verneinenden Theologie*, beziehungsweise der empirischen und speculativen Weltbetrachtung erkennen. Denn es ist nichts andres als die erstere, was uns veranlasst, um der Mannigfaltigkeit des Geschaffenen willen auch eine Vielheit der Formen des göttlichen Schöpferwillens, d. h. der Idealprincipien, anzunehmen; und es ist nichts anderes als die verneinende Theologie, die auch hier nur das reine, sich selbst gleiche, bewegungslose, unterschiedslose Sein Gottes festhalten muss, und daher allen Unterschied jener Urformen in die subjective Betrachtung zurückwirft, dadurch aber auch den Versuch vereitelt, von der Einheit Gottes eine Brücke zur Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zu finden. Wundern wir uns daher nicht, wenn E. die Beantwortung der Hauptfrage hiebei, wie der

---

liche Redeweise betrachtet. Mit viel grösserem Recht kann man die orthodoxen Stellen bei ihm als uneigentliche Redeweise, d. h. als Accommodation ansehen.

[1]) *Baur*, Lehre v. d. Dreieinigkeit II. B. S. 288 ff.

Process zu denken ist, in welchem sich die absolute Einheit Gottes in eine mannigfache Idealwelt exponirt, so wenig versucht. Er scheint von Anfang an zu fühlen, dass diese Urformen mit den göttlichen Eigenschaften zusammen —, und also wie diese nur in die subjective Betrachtung fallen. Würde er sie als reelle, in sich getrennte Ausstrahlungen des göttlichen Wesens, als objective Kräfte festzuhalten suchen, so könnte er jene Frage nicht umgehen; können sie aber objectiv weder unter einander, noch alle zusammen von Gottes Einem Wesen geschieden werden, so kann natürlich jene Erörterung umgangen werden, weil sie von selbst wegfällt. Wir sehen also hier von neuem, dass E. keine trinitarischen Unterschiede im Wesen Gottes festhalten kann, indem der Logos nur der Inbegriff der primordiales causae, d. h. der göttlichen Eigenschaften und Ideen und Willensacte, also keine besondere Person in Gott ist. — Soll nun aber von diesen Idealprincipien der Uebergang gefunden werden zur sichtbaren Welt, da dürfen sie keine blos subjectiven Unterschiede mehr bleiben; sie müssen objectiv vorhandene, und zwar, um der Mannigfaltigkeit des Sichtbaren willen, in sich geschiedene, actuose Kräfte und Potenzen sein, welche die Materie hervorbringen und in mannigfache Formen gestalten. Es darf uns also nicht befremden, wenn E., *wo er vom Verhältniss der zweiten zur dritten Naturform*, von der Entwicklung der Urformen in die Erscheinungswelt *redet, jene wieder als objective Kräfte und Unterschiede fasst*, deren Ursprung dann freilich unerklärt bleibt. Da erscheint dann Gott als absolute Causalität, welche jene Urformen als lebendige Kräfte aus sich ausstrahlt; wie er aber dazu komme, erfahren wir nicht; es wird eben vorausgesetzt, dass er das Motiv dazu in sich selbst trage.

Auf diese Weise erklärt es sich uns, wie die primordiales causae bald als mit Gottes Wesen zusammenfallende Producte der subjectiven Betrachtung, bald als objective Kräfte angesehen und dargestellt werden konnten [1]). Ihre Existenz ist eben bei E. sowohl nach der Seite Gottes, als auch, wie wir

[1]) Vergl. *Baur*, a. a. O. S. 287 ff. mit *Meier*, Trinit.-L. I. B. S. 227 ff. u. a.

sehen werden, nach der Seite der sichtbaren Schöpfung ganz unsicher; das Dasein Gottes reisst sie an sich, und dadurch verschwinden sie als subjective Unterscheidungsformen der göttlichen Eigenschaften; die Erscheinungswelt zieht sie an sich, dass gar kein principieller Gegensatz zwischen der zweiten und dritten Naturform mehr festgehalten werden kann, setzt dann aber auch ihre objective Existenz voraus, um in ihnen ein Princip für die Mannigfaltigkeit der sichtbaren Creatur zu gewinnen. So dienen die einerseits mit Gott, andrerseits mit der Welt zusammenfallenden primordiales causae nur dazu, Gott und die Welt um so enger zu verknüpfen, indem es sich an ihnen zeigt, wie schwer es dem E. wird, bei seiner Lehre von Gott und von der Welt als einer Theophanie einen Gegensatz zwischen beiden festzuhalten. Es ergibt sich uns also bei dieser Lehre von den Idealprincipien, wenn wir der Lehre von ihrem Verhältniss zur dritten Naturform gleich hier vorgreifen wollen, als Resultat *eine Doppelseitigkeit*, die wir (s. S. 150) von Anfang an in diesem System fanden, und die wir, weil sie stets wiederkehrt (s. S. 165. 186. 198. 209), eine principielle nennen müssen.

Dass E. mit dieser Lehre von den primordiales causae, in der allerdings »die primordiales causae unzähliger philosophischer Ideen in Fülle vorhanden sind« [1]), an die vorhergehende Theologie und Philosophie anknüpft, gesteht er selbst [2]). Ihr Ursprung ist ohne Zweifel in der *platonischen Ideenlehre* zu suchen; ja es lässt sich eben darin auch schon der Grund jener Doppelseitigkeit des E. in der Auffassung der primordiales causae erkennen, da die Ideen Plato's einerseits etwas Subjectives, Bildungen der subjectiven Denkthätigkeit, allgemeine Begriffe, angeborene Regulative unseres Erkennens, andrerseits als Musterbilder des Sinnlichen wirkliche objective

---

[1]) So *Kreutzhage*, Mittheilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens, Münster 1831.

[2]) De div. nat. II, 36: „Causae primordiales, quas *Graeci* ideas vocant etc., a *Graecorum sapientibus* πρωτότυπα appellantur etc., womit E. den Plato und die griechischen Philosophen, aber wohl auch Dionys, Origenes u. a. meint.

Wesenheiten, metaphysische Substanzen, unveränderliche Principien der Erscheinungswelt, einfache Monaden sind und so eine Totalität in sich beruhender Wesenheiten bilden. Es darf aber nicht übersehen werden, dass das Motiv der platonischen und erigenistischen Ideenlehre ein verschiedenes ist; während nemlich Plato's Ideenlehre aus dem Bedürfniss, das Wesen der Dinge begrifflich auszudrücken, also aus dem subjectiven Bedürfniss des wissenschaftlichen Erkennens hervorging[1]), war es für E. vielmehr in metaphysisch objectiver Beziehung eine Nothwendigkeit, in den primordiales causae ein Princip zu suchen, das zwischen seinem ewig gleich in sich beharrenden und daher unmittheilsamen, areopagitischen Gottesbegriff und der Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt eine Vermittlung bildete. Plato's Ideenlehre ist nicht, wie die des E., darauf angelegt, den Hervorgang des Endlichen aus dem Intelligiblen zu erklären; wird von Plato auch der Ideenwelt Bewegung, Vernunft und Causalität beigelegt, so treten doch diese Prädicate hinter dem substanziellen Charakter der Ideen gänzlich zurück. Daher sind E.'s Urformen der Dinge, welche die Erscheinungswelt aus sich entwickeln, eher *im aristotelischen Sinne lebendige Kräfte*, bewegende und formende Ursachen, actuose Principien der Dinge, die der Substanz nach ewig sein, in der Erscheinung aber zeitlich sich offenbaren sollen[2]).

Jenes Interesse, durch die Ideen den Hervorgang des

---

[1]) *Aristoteles*, Metaph. l. XIII. 4. nennt dies richtig das Motiv der platonischen Ideenlehre.

[2]) De div. nat. III, 14: „Quantitates et qualitates, dum per se incorporeae sint, in unum vero coeuntes informem efficiunt materiam, quae adjectis formis coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur." Cfr. III, 9. 12. II, 2. Weiteres s. unten bei der dritten Naturform. — Im allgemeinen richtig sagt *Staudenmaier* a. a. O. S. 580: „Sofern die Ideen gedacht werden als seiend vor ihrer zeitlichen Verwirklichung und das wahrhafte Wesen eines Dings constituirend, steht E. auf Seiten des Plato; sofern er aber die Idee sich vereinigen lässt mit dem Stoffe, wird seine Vorstellung aristotelisch. Das christliche Moment der Anschauung ist, dass die Ideen Gedanken der Gottheit sind." — Vergl. auch *Fronmüller*, E.'s Lehre vom Bösen a. a. O. I. S. 65. —

Endlichen aus dem Intelligiblen zu erklären, theilt nun aber E. mit dem *Neuplatonismus.* Schon *Plotin* fasst das Uebersinnliche weit weniger unter dem Begriff der Substanz (wie Plato), als unter dem der Kraft; das Urwesen muss als das Vollkommenste auch am kräftigsten schöpferisch wirken [1]); es erzeugt ein anderes, zweites aus sich, und in diesem ist wieder der eine Thätigkeit ausdrückende Begriff des *νοῦς* überwiegend über den der *οὐσία* [2]). Dieser *νοῦς* nun soll die Ideen in sich befassen, so aber, dass sie nicht bloss seine Gedanken, sondern ein Wirkliches in ihm sind, die Theilwesen, die er in sich auswirkt und aus welchen er besteht, geistige Kräfte [3]). Sofern nun der *νοῦς* eine Vielheit von Formen und Kräften in sich schliesst, so erweitert sich sein Begriff zu dem des *κόσμος νοητός*, der einerseits das *αὐτοζῷον* ist, welches die Urbilder lebendiger Wesen in sich begreift, andrerseits sich durch seine Ewigkeit und Vollkommenheit von dem Endlichen unterscheidet. — Offenbar *entspricht hier der νοῦς*, als unmittelbarer Abglanz des Urwesens, *dem Logos des E.*, beide sind der Inbegriff der Ideen [4]), die Einheit aller gewordenen Vielheit; und der *κόσμος νοητός entspricht den primordiales causae des E.;* denn beide sollen ein Princip für die Vielheit des Seins und doch von der Erscheinungswelt dadurch verschieden sein, dass sie von der Einheit schlechthin durchdrungen, unveränderlich, ewig sind. — Ebenso unterschied auch *Jamblich* von dem einen, unaussprechlichen Urwesen eine zweite Einheit, die zwischen dem absolut Einen und der Vielheit in der Mitte stehe [5]), und daher dem Logos bei E. entspricht.

Wenn wir daher S. 102 sahen, dass dem *νοῦς* und der intelligiblen Welt des Plotin die himmlische Hierarchie *des*

---

[1]) *Plotin*, Ennead. III. l. II. 2. Enn. IV. l. VIII. 6. Näheres s. bei *Zeller*, Philos. der Griechen B. III. S. 715 ff.

[2]) Ennead. V. l. II. 1.

[3]) S. *Zeller* a. a. O. S. 744 ff.

[4]) Auch bei Plotin findet sich die Lehre vom Ineinandersein der Ideen, Enn. V. l. IX. 10.

[5]) S. *Zeller*, a. a. O. S. 882.

*Areopagiten* entspricht, so können wir jetzt sagen: was bei Plotin die intelligible Welt und ihre Einheit im *νοῦς* ist, dem entspricht bei Dionys die himmlische Hierarchie, deren Grund und Kraft Christus sein soll; und was bei Dionys die himmlische Hierarchie und ihr Princip, Christus, ist, dem entspricht im allgemeinen bei E. das System der Urformen der Dinge und ihre Einheit im Logos. — Es findet sich aber auch bei Dionys eine Stelle, an welche diese Lehre des E. unmittelbar anknüpft. In dieser redet Dionys davon, dass aus der allgemeinen Ursache »intellectuelle und intelligible Wesenheiten der gottgestaltigen Engel, die Naturen der ganzen Welt (wohl s. v. a. die ideellen Formen) hervorgegangen seien. Denn die allheiligen und ältesten, wahrhaft seienden Kräfte, die gleichsam in der Vorhalle der überwesentlichen Trias stehen, haben von ihr und in ihr das Sein und das Gottgestaltigsein, und nach ihnen haben es die niedereren auf eine geringere Weise.« — »Die allgemeine Ursache hat alle Vorbilder des Seienden in sich bestehen durch eine überwesentliche Einigung, weil sie durch den Ausgang aus der Wesenheit Wesenheiten in's Dasein bringt. *Vorbilder aber nennen wir die in Gott einig vorausbestehenden wesenschaffenden Verhältnisse des Seienden, von der h. Schrift* προορισμοὶ *genannt,* oder *die göttlichen und guten Willensacte*, welche das Seiende bestimmen und schaffen« [1]). In dieser Stelle glauben wir den Schlüssel zur Lehre des E. von den primordiales causae finden zu müssen, da er an diese Bestimmungen wörtlich anknüpft [2]).

Auch an *Philo's* Lehre, obwohl dieser nie von E. citirt wird, und ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen beiden nicht wohl nachzuweisen ist, werden wir hiebei vielfach er-

[1]) *Dionys*, de divin. nom. cap. V, 8., edit. Corderii t. I. p. 436: „*Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ, καὶ ἀγαθὰ θελήματα τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγε*“ *κ. τ. λ.* — Vergl. *Engelhardt's* Uebersetzung I. B. S. 119 ff. Vergl. auch *Maximi* Scholia in Greg. ed. Gale S. 16 ff.

[2]) De div. nat. II, 2: *προορίσματα — θεῖα θελήματα* a Graecis dicuntur etc. s. o. S. 214. A. 1.

innert, nemlich an seine Lehre von den vermittelnden Kräften und Wesen, durch die Gott mittelbar, wie durch Organe, auf die Welt wirkt, und die 1) in den göttlichen Kräften, 2) im Logos bestehen. Erstere, obwohl sie als Kraftäusserungen Gottes anzusehen sind, denkt Philo doch als vom göttlichen Wesen getrennt und verschieden [1]), und ebenso als unter sich verschieden, indem aus den einen die intelligible Welt, das Vorbild der sichtbaren, gestaltet ist, die andern einen heiligen Chor körperlicher Seelen (Engel) bilden [2]). Diese göttlichen Kräfte nun, und zwar besonders die höheren, schaffenden, herrschenden, gesetzgebenden erscheinen bald als innere Merkmale und Eigenschaften des göttlichen Wesens, bald als kosmische Kräfte, durch welche die Welt als aussergöttliche bestimmt ist [3]), so dass *wir hier dieselbe Doppelseitigkeit wie bei E. wahrnehmen können.* — Ebenso ist nach Philo der Logos (der freilich zunächst als der göttliche Verstand gefasst wird) das ideale Urbild der Welt oder die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), daher er nicht bloss der Ort und der *Umfang der göttlichen Ideen* genannt wird [4]), sondern auch die Idee der Ideen [5]), d. h. die absolut allgemeine, und darum alle andern Ideen in und unter sich befassende Idee, die intelligible Welt in der Einheit und Totalität ihrer ideellen Momente, wie dies Staudenmaier a. a. O. S. 418 ff. richtig erklärt, so dass bei Philo, ähnlich wie E., der hypostatische Charakter des Logos stets unsicher bleibt.

Auch innerhalb der Kirchenlehre finden sich deutliche Anknüpfungspuncte für E.'s Lehre von den Idealprincipien. In den von E. übersetzten Scholien des Maximus zu Gregor

[1]) *Philo*, de confusione linguarum ed. Mangey I. 431.

[2]) L. cit. — Vergl. Näheres bei Staudenmaier, Lehre von der Idee. S. 361—368.

[3]) *Philo*, De sacrificiis Abeli et Caini ed. Pfeiffer II, 98. Quis rerum divinarum haeres sit IV, 72. 74. De profugis ed. Mangey I, 560 ff. De decalogo ed. Mang. II, 209. De confus. ling. ed. Pfeiff. III, 374. De migrat. Abrahami III, 494.

[4]) De mundi opificio ed Mangey I. 4.

[5]) Die intelligible Welt ist nemlich nichts anderes als der Verstand des die Welt bildenden Gottes; de mundi opif. ib. 4. 5. S. 30.

(von Nazianz) findet sich eine Stelle, wornach ***Pantaenus***, Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandrien (der, wie bekannt, zuerst Stoiker und platonischer Eklektiker war), die platonische Ideenlehre dahin weiter gebildet zu haben scheint, dass ihm das Seiende der Wille Gottes ist, und Gott daher das Seiende als seine eigenen Willensbestimmungen erkennt, also in seinem Erkennen nicht von ihm abhängt [1]). Besonders ist es ***Origenes***, der — und durch den wohl auch Philo — auf E.'s Lehre von Einfluss war. Denn er beschreibt bekanntlich den Logos philonisch als Inbegriff der göttlichen Ideen, als Urbild der geschaffenen Dinge, als ideales Princip der Welt, aber auch als ihr reales, sofern er die Schöpfung vermittelt und ihr inwohnt; »wie ein Haus nach der Idee des Baumeisters gebaut wird, so schuf Gott die Welt nach den in der Weisheit (dem Logos) liegenden Ideen« [2]). Er unterscheidet sich aber dadurch von E., dass er diese Weisheit nicht als blosse Eigenschaft Gottes, sondern als bestimmte, hypostatische Persönlichkeit, als den von Ewigkeit her gezeugten Sohn Gottes überall in seiner Exegese darstellt. — Auch die Sätze, in welchen der von E. so oft citirte ***Augustin*** die Ideen beschreibt als ewige, unveränderliche Urformen und Gründe der Dinge, nach welchen alles gebildet ist, und die im göttlichen Geist enthalten sind [3]), mögen Anknüpfungspuncte für die Lehre des E. gewesen sein.

---

[1]) Im Appendix der Gale'schen Ausg. S. 19: „*Ὁμοίως καὶ οἱ περὶ Πάνταινον, τὸν γενόμενον κατηχητὴν τοῦ Στρωματέως μεγάλου Κλήμεντος, θεῖα θελήματα τῇ γραφῇ φίλον καλεῖσθαι φασίν, ὅθεν ἐρωτηθέντες ὑπό τινων — πῶς γινώσκειν τὰ ὄντα τὸν θεὸν δοξάζουσιν οἱ χριστιανοί — ἀπεκρίναντο, μήτε αἰσθητῶς τὰ αἰσθητά, μήτε νοερῶς τὰ νοητά· ἀλλ' ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα φαμέν. Εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε, — αρα ὡς ἴδια θελήματα ὁ Θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει, ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πεποίηκεν.*“ — Dass schon Dionys aus der Lehre des Pantänus schöpfte (so Staudenmaier, L. v. d. Idee S. 255), ist ganz wohl möglich.

[2]) *Origenes*, Tom. I. in Joh. Opp. T. IV. p. 21. 449. De princip. I. 2. Opp. I. p. 53 (Redepenning S. 106) u. a.

[3]) *Augustin*, lib. de divers. quaestion. LXXXIII. quaest. 46: „*Ideae*

Ehe wir nun zur dritten Naturform übergehen, wollen wir hier der Vollständigkeit wegen noch ein Lehrstück erwähnen, das im System des E. von keiner Bedeutung ist, das wir daher nur als *Anhang* beifügen können, das aber einen passenden Uebergang von der intelligiblen Welt zur Erscheinungswelt bilden dürfte, nemlich die *Lehre von den Engeln*, die wir bei E. nirgends im Zusammenhange behandelt, nur gelegentlich an einigen Orten besprochen finden. E. erwähnt der Engel zuerst bei der Lehre von der Theophanie, indem er sie als vor der Zeit geschaffene, höhere, vernünftige Wesen betrachtet, welche die Urbilder der übrigen Schöpfung zuerst in Gott, dann in sich selbst und zuletzt in ihren Wirkungen schauen [1]), und die daher eine dreifache Erkenntniss haben, indem sie theils auf die ewigen Gründe der Dinge schauen, theils das Erschaute als ein Abbild des Urbildes in sich aufnehmen, und so durch die Erkenntniss des über ihnen Seienden, Höheren auch eine Kenntniss der ihnen untergeordneten Schöpfung gewinnen [2]). Ihre Erkenntniss beruht daher auf

---

*sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum* stabiles, atque *incommutabiles,* quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc *aeternae,* ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oritur et interit. — Quodsi hae rerum omnium creandarum creaturarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit, quidquid est, quomodo est." Vergl. damit Erig. de div. nat. II, 2. 36.; III, 1. 4. u. a. o. S. 214 ff.; und Augustin's Satz: „Verbum Dei forma est non formata" (a. a. O.) mit E. de div. nat. II, 15. u. III, 5. Vergl. auch Staudenmaier a. a. O. S. 254 u. 317.

[1]) De div. nat. I, 7: „Augustinus in Exemero suo dicit: 'angelicam naturam ante omnem creaturam dignitate, non tempore conditam fuisse', ac per hoc et aliorum omnium praeter suimet primordiales causas — prius in Deo considerasse, deinde in se ipsa, deinde ipsas creaturas in effectibus suis."

[2]) L. cit.: „Non est ergo mirum, si trina quaepiam cognitio in angelo intelligatur. Una quidem superior, quae de aeternis rerum rationibus primo in eo exprimitur. Deinde quod ex superioribus excipit,

einer fortwährend ihnen zu Theil werdenden Theophanie, und muss deshalb als eine höhere, denn die des Menschen vorausgesetzt werden[1]; doch übersteigt Gottes Wesen an sich auch die reinste Erkenntniss der himmlischen Geister[2].

An einer andern Stelle beschreibt E. die Engel im Unterschiede vom Menschen, der allein um seiner geistig sinnlichen Natur willen Mikrokosmos ist, als rein geistige Wesen, welche zwar spirituelle Körper, aber keinen äusseren Sinn haben sollen, auch keine Vorstellungen durch Wahrnehmungen von aussen empfangen, sondern nur innerlich in sich selbst das, was sie schauen, in seinen ewigen Principien erkennen[3]. Zu ihrem Geschäfte, der Leitung der Welt, bedürfen sie nicht körperlicher Sinne, oder räumlicher und zeitlicher Bewegungen, oder sichtbarer Erscheinungen, obwohl sie um der Menschen

---

veluti in mirabili atque ineffabili quadam memoria sibi ipsi comittit, quasi quaedam imago imaginis expressa. Ac per hoc, si superiora se tali modo potest cognoscere, quis audeat dicere, inferiorum quandam cognitionem in se non habere?"

[1]) A. a. O.: „In angelicis intellectibus earum rationum theophaniae quaedam sunt, h. e. divinae apparitiones, — quas theophanias in angelica creatura S. Augustinum ante omnium generationem inferiorum se visas non incongrue dixisse credimus."

[2]) Ib. I, 13: „Non solum humanae ratiocinationis conatus, verum etiam essentiarum coelestium purissimos superat intellectus." — Cfr. I, 8. o. S. 204. A. 4.

[3]) De div. nat. IV, 7: „Coelestibus essentiis terrenorum animalium nulla consubstantialitas sinitur inesse. Non enim terrenis corporibus gravantur, nec corporeis sensibus utuntur ad rerum sensibilium notitiam. Non enim extrinsecus phantasias accipiunt, sed intrinsecus in se ipsis rationes eorum, quae vident, cognoscunt. — Quod autem S. Augustinus summos angelos spiritualia sua corpora habere confirmat, nullo modo compellit nos, coelestes substantias animalia esse credere, cum non coelestium corporum cum angelicis spiritibus junctura, sed terrestrium cum animabus connexio animal efficiat. Nam si sensus exterior angelicis corporibus atque intellectibus inest, quid prohibet, ne illos animalia corpore et anima sensuque mediante et intellectu vivificante composita, sicut Platoni placet, dicamus?" — Cfr. V, 20: „Angeli omni forma circumscripta carent." Vergl. auch das, was oben (S. 149 ff.) von E. über die gnostica scientia, intellectualis visio etc. gelehrt wird.

willen sichtbare Gestalten annehmen können [1]). Denn alles was uns in räumlicher und zeitlicher Getheiltheit und Mannigfaltigkeit erscheint, sehen sie über Raum und Zeit erhaben, ewig in der Betrachtung der Wahrheit, was freilich nur von den ausgezeichneteren Ordnungen der Engel gilt [2]). Auch die Engel, welche sündigten, haben keine animalischen Körper erhalten wie wir [3]). — Ueber die Art der Erschaffung der Engel finden wir die eigenthümliche Bemerkung bei E., dass, im Unterschied von der menschlichen Fortpflanzung und Vermehrung durch Zeugung, ihre an sich einheitliche Substanz plötzlich, ohne allen Zeitunterschied, in unzählige Myriaden vervielfacht wurde [4]).

Dass neben dieser realistischen Fassung der Engel eine rein idealistische hergeht, wonach der Engel nur die perso-

---

[1]) L. c. IV, 8: „Quamvis angeli mundum istum omnemque corpoream creaturam administrare perhibeantur, nullo modo tamen putandi sunt ad hoc peragendum corporeis sensibus, seu motibus localibus vel temporalibus aut visibilibus apparitionibus indigerē. Haec autem omnia, quae nobis accidunt pro nostrae naturae indigentia, locorum temporumque varietatibus adhuc subjectae, non illorum potestatis defectu eis accidere recte judicantur. Dum enim spiritualia sua corpora et invisibilia in formas visibiles transmutant, ita ut mortalium sensibus visibiliter, localiter, temporaliter possint apparere, non hoc eis accidit propter semet ipsos, sed propter homines, quibus praesunt et divina mysteria declarant."

[2]) A. a. O.: „Nam localiter non vident per sensum, neque temporaliter eis accidit nosse, quid in rerum administratione acturi sunt, quippe dum sunt aeternaliter super omne tempus et locum in contemplatione veritatis, in qua vident simul administrationis suae causas. Et ne me existimes de omnibus coelestibus essentiis talia pronuntiare, sed de excellentioribus solummodo ordinibus, qui semper circa Deum sunt. Ordo siquidem extremus, qui proprie dicitur angelicus, — nondum omni ignorantia absolutus est, ideoque, ut S. Dionysius in l. de coel. hier. pertractat, a superioribus ordinibus docetur etc."

[3]) L. c. IV, 7. — Vergl. unten die Lehre vom Luftleib des Teufels.

[4]) L. c. IV, 12: „Quemadmodum angelica essentia, dum sit una, in infinitas myriades nullis temporum morulis interjectis simul et semel multiplicata est, ita humana natura, si mandatum vellet servare, in praecognitum conditori numerum simul et semel erumperet." Cfr. II, 6: — „homo esset eo modo, quo angeli multiplicati sunt, intellectualibus numeris multiplicatus."

nificirte intellectuelle Anschauung des Menschen wäre, lässt sich bei den unten noch näher kennen zu lernenden idealistischen Principien, zumal bei der subjectiv-idealistischen Auflösung der göttlichen Eigenschaften, der trinitarischen Unterschiede in Gott, der Idealprincipien der Welt, insbesondere bei den Stellen, in welchen Christus als blosse Personification des reinen menschlichen intellectus, als der ideale Mensch erscheint (s. unten die Lehre vom Gottmenschen), allerdings erwarten; doch darf dies mit Sicherheit nicht abgeleitet werden aus der Stelle, worin E. sagt, der Engel werde im Menschen hervorgebracht durch den Engelgeist, der im Menschen sei, und ebenso der Mensch im Engel durch den Menschengeist, der im Engel sei [1]), indem E. hier nur das Einswerden des Niederen mit dem Höheren auf sittlichem Wege und das formal logische Hervorgebrachtwerden des Erkannten im Erkennenden im Auge zu haben scheint [2]). In den übrigen Stellen erscheinen jedenfalls gute und böse Engel als objectiv reale Wesen.

Dass E. die jesajanische und ezechielische Beschreibung der Seraphim und Cherubim in seiner allegorischen Weise erklärt, können wir erwarten. Die Flügel jener bedeuten ihre

[1]) L. c. IV, 9: „Si intentus intellectualium et rationabilium naturarum reciprocam copulationem et unitatem inspexeris, invenies profecto et angelicam essentiam in humana, et humanam in angelica constitutam. In omni siquidem, quodcunque purus intellectus perfectissime cognoscit, fit eique unum efficitur. Tanta quippe humanae naturae et angelicae societas fuerat et fieret, si primus homo non peccaret, ut utraque unum efficeretur. Quod etiam in summis hominibus, quorum primitiae in coelestibus sunt, fieri incipit. Et angelus quidem in homine fit per intellectum angeli, qui in homine est, et homo in angelo per intellectum hominis in angelo constitutum. Qui enim, ut dixi, pure intelligit, in eo, quod intelligit, fit. Natura itaque intellectualis et rationalis angelica in natura intellectuali et rationali humana facta est, quemadmodum et humana in angelica per reciprocam cognitionem, qua et angelus hominem intelligit, et homo angelum. Nec mirum. Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur etc. (s. S. 155. A. 3.). — Doch sieht man leicht, dass von diesen Sätzen aus der Schritt zur subjectiv-idealistischen Auffassung der Einheit des Objects und Subjects nur ein sehr kleiner ist. Näheres siehe bei der Lehre vom Menschen.

[2]) Vergl. oben S. 155. A. 2 u. 3.

Anschauungen und Betrachtungen, und mit dem Flug der beiden mittleren Flügel ist ihr unaufhörlicher Trieb, das an sich unanschaubare Wesen Gottes zu betrachten, angedeutet. In dieser Betrachtung erkennen sie, wie die heilige Dreieinigkeit vom Höchsten herab durch alles sich hindurch ergiesst; ja sie sind selbst dieser Ausfluss Gottes, denn Cherubim bedeutet fusio sapientiae [1]).

Was die *bösen Engel* betrifft, so scheint E. die Persönlichkeit des Teufels nicht zu läugnen, obwohl man dies nach seiner Lehre vom Bösen erwarten muss [2]). Er beschreibt den Fall der bösen Engel analog dem des Menschen. Ursprünglich gut von Gott geschaffen, wurde der Satan, da er durch Stolz die Würde seiner Natur verliess, aus dem Himmel verstossen und ihm zur Strafe über seinen unzerstörbaren Geistleib ein Luftleib anerschaffen, der nun zu seiner Qual altert und mit der Welt, aus der er genommen ist, vergeht [3]); und

---

[1]) Ib. II, 35: „Nam et summos angelos proximasque ei virtutes veluti pedes et facies alis suis velare, sacra confirmat theologia, nobis insinuans, coelestes virtutes — timere ea, quae supra se sunt, ac reverenter contemplari. Alae siquidem earum theoriae sunt, quibus pedes suos velare affirmantur, et facies timentes intueri, quomodo sancta trinitas et inseparabilis unitas a summo usque deorsum per omnia diffunditur, et quo modo omnem superat intellectum. Veruntamen et homines puri et angeli semper et incessanter eam conspicere appetunt, quod contemplari per se ipsum nequeunt, et hoc per mediarum alarum volatum significatur. Hinc Scriptura dicit: in quem concupiscunt angeli prospicere.“ (1 Petr. 1, 12; vergl. Jes. 6, 2.). — l. III, 9: „Extendit se in omnia, et ipsa extensio est omnia. Hoc etiam nomine ipsius coelestis essentiae, quod est Cherubim, significari videtur. Siquidem Cherubim fusio sapientiae interpretatur, ut sapientes Hebraeorum tradiderunt.“ cfr. o. S. 188 f. Daher wird mit Cherubim auch *der Logos* bezeichnet l. V, 2: „Cherubim vocabulo ipsum Dei Verbum significari, non incongrue intelligitur, cum et angelus magni consilii et Virtus dicatur. — *Flammeum* quoque *gladium* eadem ratione ipsum Dei Verbum significare non inconvenienter accipimus.“

[2]) De praedest. cap. XVII, 7. XIX, 2. I, 4. De div. nat. IV, c. 23. 24.

[3]) De praedest. XIX, 2: „Hinc est, quod diabolus post lapsum detrusus ab aethereo spatio, adjunctum est ei invito aëreum corpus, in quo poenas suae superbiae luat.“ — De div. nat. l. IV. c. 24: „Draco

ebenso erging es den mit ihm gefallenen Engeln. Dass die Schlange im Paradiese den Teufel bedeute, läugnet E. gleichfalls nicht; doch fasst er sie auch symbolisch als fleischliche Begierde und diabolische List [1]). Was E. weiter über den Antheil des Satan an dem Falle des Menschen und über die ewige Strafe der bösen Geister lehrt, werden wir unten bei der Lehre vom Menschen und von der Strafe des Bösen sehen.

Wir haben oben nur die Bedeutung des Logos als der Einheit der Urformen der Dinge dargelegt; die Auseinandersetzung der Bedeutung des Gottmenschen in E.'s System wird uns erst möglich sein, wenn wir zuvor E.'s Lehre von der Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung werden kennen gelernt haben, wozu wir nun übergehen.

### b. Die Natur, die geschaffen wird und nicht schafft, oder die Erscheinungswelt und ihre Vereinigung im Menschen.

Die uranfänglichen Ursachen der Dinge müssen, wie wir S. 215 sahen, als Selbstoffenbarung des unveränderlichen,

iste spiritualis formatio Dei dicitur, quia omnes apostatae angeli — a Deo conditi sunt; deinde quod talia symbolica verba — et ea, quae merito inobedientiae superaddita sunt, essentiae in eis conditae significant, ut sunt corpora aërea daemonum, terrena quoque mortaliaque hominum membra, quae incunctanter in poenam peccati simplicitati naturae a Deo constitutae adjuncta esse credenda et intelligenda sunt." — „Colligendum quod corpora naturalia — etiam apostatae virtutes inseparabiliter et aeternaliter possidebunt, quoniam spiritualia et incorruptibilia sunt: superaddita vero eis ex qualitatibus hujus mundi merito nequitiae suae veluti quaedam indumenta veterascentia cum ipso, de quo sumpta sunt, mundo peritura, credibile est." — „Ille (diabolus) superba ignorantia, qua se casurum non praesciverat, nam si praesciret, fortassis sibi praevideret ne caderet, deceptus, invidiaeque livore inflatus, in suam sponte delapsus est miseriam; superbiendo suae naturae dignitatem deseruit" etc.

[1]) De div. nat. l. IV, 23: „Ne mireris, quod mixtim ac veluti indiscrete et carnalis delectatio et astutia diabolica in figura serpentis significatur; aliquando enim ipsum diabolum absolute coluber ille conformat, aliquando libidinosum deceptae ab eo carnalis animae appetitum, aliquando confuse et indistincte utrumque." — In c. 24 wird nun weiter auch die Verfluchung der Schlange allegorisch ausgelegt. —

accidenslosen Gottes gleich ewig mit ihm sein. Nun erkennt aber E. auch an, was kein geringer Beweis seines philosophischen Scharfsinns ist, dass die Ursachen nur Ursachen sind, sofern mit ihnen zugleich eine entsprechende Wirkung gesetzt ist [1]). Daraus ergäbe sich nothwendig, dass mit den primordialen Ursachen zugleich auch ihre Wirkung, die Erscheinungswelt, als ewig gesetzt zu betrachten wäre. Vor dieser Consequenz aber, dass auch die dritte Naturform gleichewig mit der zweiten, also im Grnnde auch mit der ersten sei, bebt Erig. zurück, indem er die Geschöpfe zwar in ihren primordialen Ursachen und im Logos, nicht aber in den Wirkungen als von Ewigkeit her existirend betrachtet [2]), sie von der Ewigkeit des Logos eben dadurch, dass sie geworden seien, zu unterscheiden sucht [3]), und im Widerspruch mit dem obigen Satz, die Ursachen seien nur dadurch Ursachen, dass sie zugleich eine Wirkung haben, wonach es keine in sich ruhende Ursache gibt, die eine Zeitlang ohne Wirkung bleiben könnte, sagt, es gehe die Ursache der Wirkung zeitlich voraus [4]). Dieser für die Doppelseitigkeit dieses Systems wie-

---

[1]) De div. nat. l. V, 25: „Si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret: *pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret*, sicut pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur, et simul occidunt, aut simul et semper permanent.“ Cfr. l. III, 8. — De praed. XVI, 6.

[2]) Ib. II, 21: „Omnis creatura incipit esse, quia erat, quando non erat: erat in causis, quando non erat in effectibus; non omnino igitur vere aeternitati coaeterna est.“

[3]) A. a. O. Wie E. von den primord. causae sagt, dass sie „Deo coaeternae sunt, quia semper in Deo sine ullo temporali principio subsistunt, dass sie aber non omnino tamen Deo coaeternae sunt, quia non a se ipsis, sed a suo Creatore incipiunt esse, ipse vero Creator nullo modo incipit esse, so lehrt er III, 5 von der dritten Naturform: „In primordialibus suis causis omnia in sapientia Patris aeterna sunt, non tamen ei coaeterna;“ cfr. o. S. 220 A. 1.

[4]) Ib. III, 5: „Praecedit enim causa effectus suos.“ — „Artifex omnium, Deus Pater, secundum causam artem suam praecedit; ipsa vero ars (Logos) praecedit omnia, quae in ea et per eam et ab ea subsistunt; eorum namque causa est. **Hinc conficitur, in Patris sa-**

derum sehr bezeichnende Widerspruch, der nicht hätte übersehen werden sollen, macht die ganze Lehre E.'s von der Schöpfung zu einer schwankenden. Es überwiegen freilich die Stellen, in welchen E. lehrt, in seinen Principien existire alles auf ewige Weise, nemlich im Logos, durch die Schöpfung aber habe es angefangen, zeitlich zu sein[1]); allein er spricht es doch auch klar aus, dass, weil Gott kein Accidenz zukomme, darum auch die Schöpfung dem Wesen Gottes zeitlich nicht nachfolgen könne[2]); und diese Stellen zeigen, *dass er sich doch immer wieder die Coäternität der dritten Naturform mit der ersten zum Bewusstsein brachte.* Dazu kommt namentlich, was wir nie vergessen dürfen, dass wir in den vier Formen der Natur im Grunde nur das eine göttliche Wesen und bei dem Kreislauf, den sie bilden, in jeder Form alle vier zugleich haben (s. o. S. 137—139), weshalb, wie Baur mit Recht bemerkt[3]), von einem Hervorgehen der Geschöpfe aus der ersten und einen Ursache durch Vermittlung der primordialen Ursachen nicht die Rede sein kann,

pientia omnia aeterna esse, non tamen ei coaeterna." — E. bemüht sich also, zwischen Aeternität d. h. vorzeitlich ideeller Existenz und Coäternität mit Gott einen Unterschied festzuhalten; s. o. S. 220.

[1]) Vergl. l. III, 5. 7. 8. 14 u. sehr häufig.

[2]) Ausser den S. 169. A. 2. S. 214. A. 2. S. 218. A. 1. angeführten Stellen vgl. III, 8: „Deus non erat subsistens, antequam universitatem conderet. Nam si esset, conditio sibi rerum accideret. *Deum praecedere universitatem credimus non tempore*, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipse intelligitur. Si enim tempore praecederet, accidens ei secundum tempus facere universitatem foret. Quoniam vero ea sola ratione, qua causa est, universitatem — praecedit, sequitur, universitatis conditionem non esse Deo secundum accidens, sed secundum quandam ineffabilem rationem, qua causativa in causa sua semper subsistunt. — Si igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit, praeter illam solam, qua ipse causa est, ea vero causativa, et *omne causativum semper in causa subsistit, aliter enim nec causa causa est, nec causativum causativum;* Deoque non accidit causalis esse, *semper enim causa et est et erat* et erit, *semper igitur causativa in sua causa subsistunt et substiterunt* et substitura sunt: — *proinde universitas in sua causa — aeterna est.*"

[3]) Lehre von der Dreieinigkeit B. II, S. 330 ff.; vergl. auch seine Lehre von der Versöhnung S. 128 ff.

ohne dass in dem Hervorgehen das Zurückgehen als zugleich enthalten gedacht wird, da beides, Ausgang und Rückkehr, nicht von einander getrennt werden kann[1]). Aber E. mochte fühlen, dass diese Lehre von der Schöpfung, als eines mit Gott gleich ewigen und nur die Extension und Retraktion seines Wesens bildenden Kreislaufes der Welt, eine zu auffallende Heterodoxie sein würde, und darum wählt er gewöhnlich die vorsichtigere Ausdrucksweise: das Geschaffene sei nur ideell ewig in seinen Ursachen, habe aber in die Erscheinung heraustretend einen zeitlichen Anfang genommen; und so begreifen wir denn, dass E. zu dem Resultat gelangt, *Alles sei sowohl ewig als geschaffen,* d. h. zeitlich geworden, wie die Zahlen ewig in der Monas enthalten und doch zugleich aus derselben geworden seien durch deren Vervielfältigung[2]). Hienach bestimmt sich auch bei E. die Lehre von der *Schöpfung aus Nichts.* Gott hat alles aus nichts erchaffen heisst: er hat aus nicht seiendem seiendes gemacht. Freilich werden die sichtbaren Dinge, indem sie aus ihren ewigen Ur-

---

[1]) De viv. nat. l. II, c, 2: „Ne mireris, si quaedam in hoc libro de reditu creaturarum ad principium sui finemque dicta videbis. Processio namque creaturarum earundemque reditus ita simul rationi occurrunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, h. e. de processione sine reditu et collectione et conversim, dignum quid ratumque potest explanare."

[2]) De div. nat. III, 8: „Neminem fidelium — dubitare opòrtet de eo, quod omnia in Dei Verbo et aeterna simul et facta sunt. Nam et vera ratio et sacrae Scripturae auctoritas in hoc unanimiter consentiunt, non alia esse, quae aeterna sunt, et alia, quae facta, sed eadem sunt simul et aeterna et facta." III, 9: „Si ergo ipsum Verbum Dei et omnia facit et in omnibus fit, et hoc ex verbis *Dionysii* aliorumque potest approbari: quid mirum, si cuncta, quae in ipso Verbo intelliguntur subsistere, aeterna simul et facta credantur et cognoscantur esse? Quod enim de causa praedicatur, qua ratione non etiam de causativis praedicari possit, non invenio. *Omnia igitur, quae sunt, et aeterna simul et facta non incongrue dicuntur,* dum in eis fit sapientia, quae ea facit, et causa, in qua et per quam et aeterna et facta sunt, in eis aeterna et facta est." — III, 12: numeri et aeterni et facti sunt" s. o. S. 196. A. 1. — Vergl. auch III, 1. 14. 15. 17. 5. 7. II, 29 u. a.

sachen hervorgehen, nicht aus nichts, d. h. aus dem Mangel an Sein, sondern aus etwas; aber man kann doch sagen, *sie seien aus nichts geschaffen, sofern es nemlich eine Zeit gab, in der sie nicht waren;* sofern jedoch die Urbilder der Schöpfung im Logos von Ewigkeit her causaliter, vi et potestate, waren, kann man auch sagen, es gab keine Zeit, in der sie nicht waren [1]). Wir sehen hieraus, wie E. sich stets bemüht,

---

[1]) Ib. III, 5: Disc.: „Quid intelligam, quaeso, te audiens, Deum de nihilo omnia, quae sunt, fecisse?" Mag.: „Intellige ex non existentibus existentia per virtutem bonitatis divinae facta fuisse. Ea enim, quae non erant, acceperunt esse de nihilo. Namque facta sunt, quia non erant, priusquam fierent. Eo namque vocabulo, quod est nihilum, non aliqua materies existimatur, non causa quaedam existentium, — non aliquid Deo coessentiale et coaeternum, — sed omnino totius essentiae privationis nomen erat, et — vocabulum est absentia totius essentiae." — III, 14: „Ex rebus incorporalibus corpora nascuntur. Corpora ergo non de nihilo, sed de aliquo fiunt. — Quid dicturus es de causis primordialibus? Siquidem si omnia corpora ex elementis, elementa vero de nihilo procedunt, illorum causa videbitur esse nihil, non autem ipsae primordiales causae. Et si ita, non nihil erit nihil, sed erit causa. — Restat ergo, ut quaeramus de ipsis primordialibus causis, utrum in Verbo Dei de nihilo sunt factae, an semper in eo erant? Et si semper in Verbo erant, quomodo in ipso de nihilo factae sunt? — Si nihil illud in Verbo semper erat, non ergo nihil, sed magnum aliquid erat; si vero extra Verbum per se putaverit nihil, duo principia — sicut unus Manichaeorum, aestimabitur fingere." III, 15: „*Ac per hoc nil aliud datur intelligi, dum audimus, omnia de nihilo creari, nisi quia erat quando non erant.*" Ideoque non incongrue dicimus, semper erant, semper non erant, et non erat, quando non erant, et quando non erant, erat. Siquidem semper erant in Verbo Dei causaliter, vi et potestate ultra omnia loca et tempora, omnem formam ac speciem. Et semper non erant; priusquam enim per generationem in formas et species — profluerent, non erant in generatione, nec erant localiter, nec temporaliter. Ac per hoc non irrationabiliter de eis praedicatur, non erat, quando non erant; temporaliter enim inchoaverunt per generationem esse quod non erant, quia semper in Verbo subsistunt, in quo nec esse incipiunt. Et erat, quando non erant; temporaliter enim inchoaverunt per generationem esse quod non erant, h. e. in formis et speciebus apparere." — Bemerkenswerth ist, dass E. eine ewige ὕλη als Grundlage der Schöpfung ausdrücklich verwirft III, 5: „In hoc maxime secularium philosophorum error convincitur, quoniam informem

die Coäternität der dritten Naturform mit der zweiten und ersten zu läugnen, indem er zwischen der zeitlichen Erscheinung des Geschaffenen und dessen Existenz in den ewigen Ursachen unterscheidet; aber der Satz, dass mit der Ursache als solcher unmittelbar eine Wirkung gesetzt sein müsse, und dass Gott nur dadurch Gott, d. h. die absolute und *accidenslose* Ursache ist, dass mit seinem Sein auch das der Welt als ewig gesetzt ist, so dass er dieser der Zeit nach nicht vorangeht (s. S. 236), muss das Sträuben gegen die Annahme einer absoluten Ewigkeit der Schöpfung stets vereiteln. Auch hierin zeigt sich uns wieder eine Folge des unvermittelten Nebeneinanderseins der empirischen und speculativen Weltbetrachtung, durch das wir schon öfters das System des E. alterirt fanden. Die empirische Betrachtung wird stets sagen: »praecedit causa effectum« (s. S. 235 A. 4), also ist der Schöpfer vor dem Geschöpf; die »altior rerum speculatio« aber erkennt, dass Ursache und Wirkung auf zeitlose Weise Eines sind, und dass das accidenslose Wesen Gottes sein Sein vor der Schöpfung nicht gestattet.

Dass hiernach die *»Schöpfung,«* wenn anders dieser Ausdruck beibehalten werden soll, nicht als ein Werk des freien Willens und der freien Liebe Gottes, sondern nur als *ein mit metaphysischer Nothwendigkeit erfolgender Process* gedacht werden kann, da die Welt nur eine Extension des göttlichen Wesens, eine Theophanie ist, die wegen der absoluten Unveränderlichkeit und Accidenslosigkeit Gottes nothwendig mit seinem Wesen gesetzt ist (s. o. 209), da ferner die ewigen Principien in ihre Wirkungen herabsteigen müssen, weil sie sonst selbst nicht als Ursachen existiren würden[1]), da *also hier die intelligible Welt, das Ideale, so wenig ohne die Erscheinungswelt, das Reale, sein kann, wie diese ohne jene:* — dies ist nur darum nöthig zu bemerken, weil es bestritten wurde; und es wird diese Consequenz des Systems

materiem coaeternam Deo esse dixerunt, de qua Deus veluti extra se subsistente suorum operum sumpsit auspicium." cfr. III, 14. I, 13.

[1]) De div. nat. V, 25: „Si Dei sapientia in effectus causarum non descenderet, causarum ratio periret;" s. o. S. 235 A. 1.

nicht aufgehoben durch einige Stellen, in denen E. die Nothwendigkeit vom Begriff Gottes ausschliessen will[1]), da wir bereits daran gewöhnt sind, die Consequenz seiner Speculation von orthodoxen Sätzen durchkreuzt zu finden. Es wiederholt sich eben auch bei diesem Lehrstück und durchweg dasselbe, was wir S. 199 als Resultat der Lehre vom Verhältniss Gottes zur Welt fanden, dass E. von seinen Principien unausweichlich zum Pantheismus hingetrieben wird, aber sich doch stets bemüht, den Unterschied zwischen Gott und der Welt aufrecht zu erhalten.

Fragen wir nun aber, wie das *Hervorgehen der Erscheinungswelt aus den Idealprincipien* näher zu denken sei, wie wir vom Einen, ungetheilten Urbild der Schöpfung im Logos zur Sonderung der Gattungen und Arten des Geschaffenen gelangen, wie überhaupt aus Unkörperlichem Körperliches hervorgehen könne, und was den Impuls dazu gebe, so führt uns E., so wenig als die Philosophen vor oder nach ihm, darüber in's Klare. Als *Princip der Entwicklung der Grundursachen* in ihre Wirkungen, *der Differenzirung und Vervielfältigung* ihrer ursprünglichen Einheit in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt betrachtet E. den *heiligen Geist;* dieser soll der Vertheiler der göttlichen Gaben, und zwar nicht nur der Gaben der Gnade, wofür 1 Cor. 12, 8—11, sondern auch der Gaben der Natur sein, wofür 1 Mos. 1, 2. angezogen

---

[1]) *Staudenmaier*, L. v. d. Idee S. 573 u. 589 ff. meint, es könne die Schöpfung weder in einer innern, noch äussern Nothwendigkeit gegründet sein, die Welt sei vielmehr das Werk der freien Liebe der Gottheit," nach de praedest. c II, 1: „Ubi est necessitas, ibi non est voluntas; atqui in Deo est voluntas, in eo igitur non est necessitas. Deus quidem omnia, quae fecit, sua propria voluntate, nulla vero necessitate fecit." cfr. de div. nat. V, 25. 34. II, 10. 11. Vergl. über diese Ansicht Staud.'s S. 176. A. 1. — Als Zweck der Schöpfung gibt E. V, 33 die Verherrlichung des Schöpfers an: „Si sola intra semetipsam divina bonitas quieta absque ulla operatione perseveraret, non fortassis laudis suae occasionem faceret; jam vero in omnia se ipsam diffundens — ita omnia fecit, ut nulla creatura sit, quae non aut per se ipsam et in se ipsa, aut per aliud summum bonum non laudet." — Vergl. unten III, 15.

wird, und soll so alle im Logos gegründeten Ursachen in ihre speciellen und individuellen Wirkungen entwickeln[1]. Daher drückt E. das Verhältniss der Thätigkeiten der drei Personen so aus: der Vater schafft, im Sohne wird Alles (einheitlich), durch den h. Geist wird Alles ausgewirkt (zu Einzelnem)[2]; oder auch: der Vater will, der Sohn schafft, der h. Geist vollendet[3], wobei aber E. die Einheit der göttlichen Thätigkeit

---

[1]) De div. nat. II, 22: „Omnium causarum, quas Pater in Verbo suo universaliter et essentialiter creavit, distributionem Spiritui sancto eandem theologiam reperimus applicare, — teste Apostolo: — Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae etc. Hoc etiam ex scriptura Geneseos possumus argumentari, ubi scriptum est: et Spiritus Dei fovebat aquas. Ad quid enim aliud aestimandus est Spiritus Dei primordialium causarum aquas fovisse, fecundasse, nutrisse, nisi *ut ea, quae uniformiter unitimque ac simpliciter in Verbo facta sunt, per differentias generum, formarum, totorumque ac partium, numerorumque omnium distribueret atque ordinaret?* — Ecclesiae non solum dona gratiae per Christum, sed etiam dona naturae per eundem Christum idem Spiritus dividit et dat. — Bonorum omnium donationes, quae et secundum essentiam sunt, et secundum naturalia accidentia — veniunt ex Patre per Filium, nec eorum per alium nisi per Spiritum est distributio, qui dividit omnia omnibus prout vult.“ cfr. II, 23. 32: „*Spiritus causa est divisionis et multiplicationis distributionisque causarum* omnium, quae in Filio a Patre factae sunt, *in effectus suos* et generales et speciales et proprios secundum naturam et gratiam;“ — s. S. 180. A. 1.

[2]) L. c. III, 17: „Quamvis divina operatio, in qua condita sunt omnia, tripliciter a theologis consideretur: Pater enim facit, in Filio fiunt, Spiritu sancto distribuuntur, una tamen atque eadem summae sanctaeque Trinitatis est operatio. Quod enim Pater facit, et Filius facit et Spiritus facit; et quod in Filio factum est, in Patre et Spiritu factum est.“

[3]) Ib. II, 19: „Pater vult, Filius facit, Spiritus sanctus perficit; nec hoc theologiae videtur obsistere, quae dicit: Patrem in Filio omnia fecisse. Non enim aliud est Patrem velle omnia fieri, et aliud Patrem in Filio omnia facere; sed unum atque id ipsum est Patrem velle et Patrem facere; ipsius enim actio suum velle est. Nam et de Filio et Spiritu intelligendum similiter est; eorum siquidem operatio nil aliud est quam eorum voluntas; nec alia voluntas est Patris, alia Filii, alia Spiritus, sed una eademque voluntas, unus amor trium substantiarum unius essentialis bonitatis, quo se movet Pater facere omnia in Filio,

streng festzuhalten sucht, weil im Vater Wollen und Thun Eines, und so auch das Thun des Sohnes und Geistes nur das Wollen des Vaters sei; es sei in Allem Ein Wille, Eine Liebe derselben Güte; was Sohn und Geist schaffen, müsse doch wieder auf den Vater bezogen werden, weil Alles aus ihm sei[1]. Diese operationes *ad extra* sind aber zu einer realen Unterscheidung der Thätigkeit der drei Personen offenbar ungenügend. Der Vater ist das Princip der Substanz der Dinge, der Sohn das ihrer idealen Ursachen, der h. Geist das ihrer realen, besonderen, räumlichen und zeitlichen Erscheinung; wir haben somit *in dieser Trinität nur die Momente des Werdens der Natur*, wobei die Betrachtung in jedem Puncte der Entwicklung alle drei Principien finden kann, weil es ja nach E. keine Ursache ohne entsprechende Wirkung gibt, und daher jeder reale Unterschied aufgehoben wird. Wir können hiebei bereits vermuthen, was sich uns bei E.'s Lehre vom menschlichen Geiste aufdrängen wird, dass das Subject nur durch die Betrachtung der Creatur, in diesem Fall der

---

perficere in Spiritu. Et quod facit Filius et Spiritus perficit, totum refertur ad Patrem facientem et perficientem, quia ex ipso sunt omnia."

[1]) S. 241 A. 2. u. 3. II, 22: „In sancta Trinitate et communis operationis cognoscitur unitas et discretarum operationum non excluditur proprietas." — Mit dieser Auffassung der Thätigkeit der drei Personen knüpft E. deutlich an die Lehre einiger griechischen Väter an, die er wohl III, 17 bei der Berufung auf die „theologi" im Auge hat; vergl. z. B. wie *Irenaeus* Sohn und Geist als schöpferisches, offenbarendes (progenies) und bildendes, *gestaltendes* Princip (figuratio, μόρφωσις) zu unterscheiden sucht, adv. haeres. V. 9; — wie nach *Athanasius* der h. Geist das, was im Sohn principiell gegeben ist, an die Einzelnen *vertheilt*; wie nach *Basilius* der Vater die Allem vorausgehende, principielle, der Sohn die δημιουργική, der h. Geist die τελειοτικὴ αἰτία des Geschaffenen ist; ähnlich Gregor von Nyssa u. a. — Vergl. auch zu obiger Lehre von der Einheit der göttlichen Thätigkeit *Dionys*, de div. nom. c. V, 8; c. II, 4 ff., dass „die göttliche Einung übergeeint sich selbst zum Guten fülle und vervielfältige, der Vater sei die urquellende Gottheit, Sohn und Geist die gottentwachsenen Sprossen, Blüten und überwesentlichen Lichter der gottzeugenden Gottheit, worin sich Gott vermannigfache, ohne aus dem Einen herauszugehen u. s. f.; vergl. oben S. 100 f.

sich verändernden Dinge, dazu kam, in Gott trinitarische Unterschiede des Wesens, der Kraft und der Wirkung zu setzen. E. scheint aber, wo er auf das Hervorgehen der Erscheinungswelt aus den Idealprincipien näher zu sprechen kommt, die principielle Wirksamheit des h. Geistes hiebei ausser Acht zu lassen, oder absichtlich wenig mehr zu erwähnen, ohne Zweifel weil er nicht im Stande gewesen wäre, die Art und Weise dieser Thätigkeit des h. Geistes näher zu bestimmen. Daher spricht er in der Regel nur allgemein von einem procedere dieser Ursachen in ihre Wirkungen[1]), von einem zeitlichen Anfang per generationem, von einem zur Erscheinung Kommen in formis et speciebus, von einem zeitlichen Annehmen der Quantitäten und Qualitäten, so dass also diese dritte Form der Natur anfängt zu sein, »in quantum ex temporalibus causis incipit apparere,« und diese temporales causae sollen die Qualitäten und Quantitäten sein, »quae substantiis accidunt temporaliter per generationem«[2]); sie werden also durch temporaliter accidere erklärt, somit nicht erklärt. Das wäre eben zu zeigen gewesen, wie und wodurch ein solches accidere möglich und damit der Anfang der Zeit in ihrem Unterschiede von der Ewigkeit gesetzt sei. Nur so viel sehen wir, weil das zu Standekommen der Erscheinungswelt per generationem

[1]) De div. nat. III, 1: „Dum primordiales causae *in effectus suos* in infinitum multiplicatos *procedunt*, numerosam ordinatamque sui pluralitatem recipiunt," cfr. II, 29. III, 20. 14. u. a.

[2]) Ib. III, 15: „Primordiales causae per generationem, in formas et species, loca et tempora, inque omnia accidentia, quae aeternae earum substantiae accidunt, *profluunt;* — temporaliter inchoaverunt per generationem esse, quod non erant, h. e. *in formis et speciebus apparere.* — Incommutabiliter et erat et est et erit ipsa constitutio in sapientia Dei per primordiales causas; sed quia — soli Deo cognita est, omnemque sensum et intellectum totius creaturae superat, — incipit per generationem *temporaliter accipere quantitates et qualitates*, in quibus veluti quibusdam vestimentis operta potest manifestare, quia est, non autem quid sit (vergl. o. S. 142 A. 2.). Inchoat ergo quodammodo esse, non in quantum in causis primordialibus subsistit, sed *in quantum ex causis temporalibus incipit apparere.* Causas autem temporales dico qualitates et quantitates et cetera, quae substantiis accidunt temporaliter per generationem," cfr. III, 4.

erfolgt, was E. oft wiederholt, dass das creare der zweiten Naturform näher als ein generare zu denken ist, obwohl natürlich nicht mit Freiheit und Selbstbewusstsein, da die Idealprincipien nie als persönliche Wesen dargestellt werden. Es bleibt also auch die zweite *Hauptfrage* bei der Lehre vom Ausgang aus Gott, *auf welche Weise die Urformen dazu kommen, die Erscheinungswelt aus sich zu entwickeln* (s. o. S. 212 u. 221 f.), *unbeantwortet*. Wie E. die Schwierigkeit der Frage, woher denn ein intellectus ausserhalb Gottes, dem Gott erscheinen kann, gekommen ist, durch »mirabili modo apparet« einfach überspringt (s. S. 204), so erklärt er auch das decurrere Gottes in die Wirkungen der primordiales causae für ein ineffabili modo stattfindendes[1]), somit unerklärbares; und dass er hierüber keine näheren Bestimmungen anzugeben weiss, darf uns nicht wundern, da wir oben sahen, dass wir auch bei den Urformen der Dinge nicht über die abstracte Einheit hinauskommen, und sie daher auch keinen Erklärungsgrund für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt in Wahrheit bilden können. So muss denn zu der im Logos schlechthin einfachen und ungetheilten Einheit der Urformen eine pluralitas von aussenher auf unerklärbare Weise hinzutreten, indem ihrer Substanz »zeitliche Ursachen, Qualitäten, Quantitäten« u. s. f. als Accidenzien beitreten[2]).

Dass E.'s Schöpfungslehre hienach eine *emanatistische Grundlage* hat, ist klar. Die Welt entsteht nur durch die processio Dei per omnia; Gott wird in Allem als profluens in omnia; sein Wesen defluit in die Urformen, decurrit in deren Wirkungen, er ist der fons von Allem[3]). Wie dem

[1]) Ib. III, 4: „Divina bonitas et essentia et vita et sapientia et omnia, quae in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas defluunt et eas esse faciunt, deinde per primordiales causas in earum effectus *ineffabili modo* per convenientes sibi universitatis ordines *decurrunt*, per superiora semper ad inferiora defluentia."

[2]) Ib. III, 1 s. o. S. 219. A. 2.; III, 4. 15, s. o. S. 243. A. 2.; das accidere weist deutlich darauf hin, dass die Pluralität von aussen zu den Urformen hinzutritt, nicht aber aus ihrem innern Wesen hervorgeht.

[3]) Ib. III, 9. 4. 1. 15, s. o. S. 188. A. 1, S. 243 f.; III, 20:

Emanatismus in allen seinen Formen wesentlich ist, als das Höchste in Gott nur das absolute, physische Sein zu setzen, als das Wesen der Welt aber, so weit sie ist, nur Gottes Wesen[1]), so ist auch dem E. das Wesen Gottes nur das reine, unterschiedslose Sein, und ebenso lehrt auch er eine unmittelbare Wesensgleichheit der Welt mit Gott. Wie dem Emanatismus einerseits Gott schlechthin erhaben ist über die Welt, so dass er das ursprünglich alleinige Sein ist, andererseits die Welt aus der Fülle Gottes hervorging, so haben wir oben S. 188 ff. gesehen, dass E. sich, obwohl es ihm nicht gelingen kann, Mühe gibt, das constante, überweltliche Sein Gottes trotz seiner Wesensgleichheit mit der Welt festzuhalten durch Sätze, wie: super omnia esse non desinit, segregatus ab omnibus subsistit, proveniens in omnia manet in se ipso u. a., in denen er sich an die Lehre des Areopagiten genau anschliesst[2]). Wie dem Emanatismus die unteren Stufen des Daseins, je weiter sie sich von der göttlichen Urquelle entfernen, desto mehr an Realität verlieren, so entfernt sich auch bei E. die multiplicatio divinae bonitatis per omnia, je weiter sie zu den unteren Stufen des Daseins, zu den sichtbaren Einzeldingen, fortschreitet, desto mehr vom einfachen Wesen Gottes, qui solus vere est, so dass «quae sunt maxima multiplicatione, minima sunt virtute«[3]), obwohl freilich auf

---

„Deo, qui in omnia, quae sunt et quae non sunt, profluens in omnibus fit" u. oft.

[1]) Vergl. zu diesem und dem folgenden *Dorner*, Christologie B. II. S. 342.

[2]) Vergl. mit S. 188 A. 1, 189 A. 1, *Dionys*, de divin. nomin. cap. II, 11: „Alles Seiende überströmend mit der Theilnahme an dem gesammten Guten führt Gott alle Wesenheiten in's Dasein; dadurch, sagt man, *vermannigfache sich dieses eine Wesen, aber es bleibt nichtsdestoweniger dasselbe,* Eines in der Füllung und im Ausflusse einig, weil es über allem Seienden überwesentlich steht. Vergl. damit *Plotin* Enn. V. l. II. 2; Dionys, de coel. hier. c. IV, epist. ad Tit. pontif. und theol. comment. des Hierotheus, aus dem Erig. de div. nat. III, 9 citirt: Divinae bonitatis permansio causa omnium incommutabilis est; processio vero ejus et ineffabilis motus omnium effectus peragit.

[3]) Vergl. praefat. zu E.'s versio ambiguorum S. Maximi, bei Floss

der andern Seite dem intellectus des Menschen, wie wir sehen werden, eine so absolute Realität und virtus beigelegt wird, dass er die Realität alles Uebrigen von sich abhängig zu machen scheint. Dagegen bleibt dem E., wie *Dorner* mit Recht bemerkt[1]), die Seite des Emanatismus fremd, wonach die von der göttlichen Vollkommenheit sich entfernende Welt zu einer gottverlassenen Selbständigkeit deistisch fortschreitet. Als blose Erscheinung Gottes, der allein wahrhaft wirklich ist, kann die Welt bei E. nicht zu der Selbständigkeit gelangen, wie im Emanatismus (s. o. S. 190). E. hält vielmehr stets »in platonischer Weise an der übergreifenden Immanenz Gottes in der Welt auch als zerspaltener fest, und lässt sie, sofern sie wirklich ist, stets in ihren primordiales causae begründet, ja in Gott enthalten und Gott sein. Eher als zur Lehre von jener Selbständigkeit der Welt, die seinem nicht ethischen Monismus absolut zuwider ist, lässt er sich zum Versuch hinreissen, die Getheiltheit, Sinnlichkeit, Sünde als blossen Schein zu behandeln, der vor der wahren, das Ganze umfassenden Contemplation schwindet«[2]), obwohl dem E. andrerseits die Erscheinungswelt so real ist, dass ohne sie die höheren Stufen des Daseins gar nicht existiren könnten, indem sie sich nothwendig in diese ihre Wirkungen entfalten müssen (s. S. 239), so dass bei E. Gott und Welt stets unzertrennlich bleibt, und weder diese ohne jenen, noch auch jener ohne diese gedacht werden kann. Trotz allem diesem ist aber die emanatistische Grundlage des Ganzen aus den obigen Gründen nicht zu verkennen[3]).

S. 1195, „— Quomodo causa omnium, Deus, una sit simplex et multiplex: qualis sit processio, i. e. multiplicatio divinae bonitatis per omnia, quae sunt, a summo usque deorsum per generalem omnium essentiam primo, deinceps per genera generalissima, deinde per genera generaliora, inde per species specialiores usque ad species specialissimas — descendens. Qua ratione, quae sunt maxima multiplicatione, minima sunt virtute, quae vero minima multiplicatione, maxima virtute.“ — cfr. *Dorner*, a. a. O. S. 350.

[1]) *Dorner*. a. a. O. S. 350.

[2]) *Dorner*, a. a. O.; vergl. *Schröckh*, K.Gesch. Bd. XXI S. 212, der geradezu sagt: „E.'s Lehrgebäude sei ein Emanationssystem.“

[3]) *Fronmüller*, E.'s Lehre vom Bösen a. a. O. H. I. S. 63 ff. ist

Betrachten wir nun die »ineffabili modo« aus den Idealprincipien hervorgehende dritte Naturform, welche erschaffen wird und nicht schafft, d. h. die Erscheinungswelt, näher, so werden wir sehen, dass hier aus den im Hintergrunde liegenden Voraussetzungen, dass alle Realität nur dem ewig Einen, göttlichen Wesen zukomme, zu dem daher alles zurückstrebe, dass dagegen die Getheiltheit der sinnlichen Welt blosser Schein, dass sie, ja dass überhaupt alles Sein nur als real anzuerkennen sei, sofern es im Bewusstsein gesetzt ist (vergl. o. S. 137. 139. 153), der *Idealismus dieses Systems* gewaltig hervorbricht, obwohl sich auch hier wieder eine realistische Anschauung mit demselben öfters durchkreuzt.

---

der Ansicht, dass „wenn E. sich auch bisweilen Ausdrücke erlaube, die auf emanatistische Ideen hinweisen könnten, dies blos bildlich zu fassen sei; er halte das constante, zeitlose Sein Gottes so streng fest, dass er mit ebenso wenig Recht als Spinoza oder Schelling des Emanatismus beschuldigt werden könne," wobei sich Fr. auf super omnia esse non desinit u. a., und darauf, dass Gott und Creatur sich nicht wie Gattung und Art verhalten (s. o. S. 190), beruft. Allein gerade diese Sätze zeigen den emanatistischen Charakter der Lehre E.'s; denn auch dem Emanatismus hört Gott nicht auf, über Allem zu sein, obwohl er, da die Welt aus ihm hervorfliesst, wesensgleich mit ihr ist, wie wir dies beides bei E. ausgesprochen finden, bei dem dann freilich die Wesensgleichheit zu einer solchen Unzertrennlichkeit wird, dass das „constante, zeitlose Sein Gottes," nicht in transscendentem, sondern in immanentem, spinozischem Sinn genommen, ein wirkliches Hervorgehen der Welt aus Gott und eine gesonderte Existenz derselben unmöglich macht. Indem E. sich oft bemüht, über seine pantheistischen Principien hinauszukommen und die gesonderte Existenz Gottes festzuhalten, dabei aber von der Wesensgleichheit beider nicht abgehen kann, weil er von Anfang an geltend machte, dass Gott allein wahrhaft existirt, dass also Alles, was in der Welt existirt, Gott selbst, ein Ausfluss seines Wesens ist, so muss er auf diejenige Weltbetrachtung kommen, die zwischen dem Pantheismus und Theismus gewissermassen die Mitte hält, und einerseits das Erhabensein Gottes über die Welt, andrerseits die Wesensgleichheit der Welt mit Gott festhalten will, d. h. auf den Emanatismus; und er gebraucht nicht „bisweilen," sondern fast durchgängig, wo er vom Werden der zweiten, und besonders der dritten Naturform redet, emanatistische Ausdrücke. Wir geben daher hier der *Dorner*'schen Auffassung gegen die *Fronmüller*'s Recht.

Schon bei der Betrachtung der Kategorieen [1]) kommt E. auf die Begriffe von ***Raum und Zeit*** in einer Weise zu sprechen, die ihm den Ruhm, der Vater des germanischen Idealismus zu sein, in nicht geringem Grade zuwenden kann, da sie an den Ausgangspunct von ***Kant's*** Kritik der reinen Vernunft, wonach Raum und Zeit nur Formen der subjectiven Anschauung sind, nicht wenig erinnert. E. betrachtet nemlich den Raum (locus) als eine Gränze der sinnlichen und intelligiblen Gegenstände, die nicht sinnlich wahrgenommen, sondern durch die Vernunft gedacht werde; daher er zu dem Satze kommt: ***der Raum existirt nur in animo***, er ist eine actio intelligentis [2]). Die Zeit ist nur das von der Vernunft gesetzte, bestimmte Mass des Verweilens und der Bewegung der veränderlichen Dinge; ihr Begriff geht wie der des Raumes allem voraus, was als räumlich und zeitlich erkannt wird [3]).

---

[1]) De div. nat. l. I, 15 ff.; s. ob. S. 168 ff.

[2]) Ib. I, 27: „Locus in definitionibus rerum, quae definiri possunt, constituitur. Nil enim aliud est locus, nisi ambitus, quo unumquodque certis terminis concluditur. Locorum autem multae species sunt; tot enim loca sunt, quot res, quae circumscribi possunt, sive corporales sive incorporales sint. So habe auch, wird nun weiter ausgeführt, jede Kunst, Grammatik, Rhetorik u. s. f. ihre loci, ihre Gebiete und Gränzen; daher kommt der Schüler cap. 28. zu dem Resultat: „cogor fateri, *non esse locum nisi in animo.* Si enim definitio omnis in disciplina est, et omnis disciplina in animo, necessario locus omnis, quia definitio est, non alibi nisi in animo erit.“ Mag.: „Recte intueris.“ — Cfr. c. 40: „Nihil est locus, nisi naturalis uniuscujusque creaturae definitio, intra quam tota continetur, et extra quam nullo modo extenditur. Ac per hoc datur intelligi, sive locum quis dixerit, sive finem, — sive definitionem, sive circumscriptionem, unum idipsumque significare, ambitum videlicet finitae naturae.“ II, 43: „Videsne, *non aliud esse locum, nisi actionem intelligentis* atque comprehendentis virtute intelligentiae ea, quae comprehendere potest, sive sensibilia sint, sive intellectu comprehensa?“ — Cfr. 42. 44. II, 15. V, 18, wo er den locus als rerum definitio, *quae semper manet in animo,* unterscheidet von spatium, quo corporum quantitas extenditur.“

[3]) Ib. I, 63: „Tempora in morosis rerum motibus intelliguntur. Est enim tempus mutabilium rerum morae motusque certa rationabilisque dimensio.“ I, 40: „Praecedit locus generalis tempusque generale *secundum intelligentiam* omnia, quae in eis sunt. Praecedit igitur spe-

Die *Materie* selbst aber, die innerhalb des Raums und der Zeit zur Erscheinung kommt und welche aus den primordiales causae herfliesst, aber nicht mit ihnen identisch ist, — wird von E. nur, insofern sie eine Form hat, als körperlich betrachtet; soweit sie formlos ist, kann sie nur von der Vernunft erkannt werden; daher *ist die formlose Materie unkörperlich* [1]). Offenbar knüpft hier E. an die Lehre des *Aristoteles* an, dass die Materie an sich blosse Potenzialität, die Form aber die Actualität sei, dass also letztere erst den bestimmungslosen Stoff zu einem Wirklichen (τόδε τι) mache. E. geht aber einen Schritt weiter; denn indem ihm die Materie nur die Theilnahme an Form und Gestalt ist, so dass das derselben Entbehrende keine wirkliche Materie ist, Form und Gestalt aber selbst unkörperlich sind und nur vom Verstand erkannt werden können [2]), so kommen wir zu dem Resultat,

---

cialium propriorumque locorum temporumque cognitio ea, quae in eis specialiter proprieque intelliguntur. Ac per hoc concluditur, nil aliud esse locum nisi naturalem definitionem, modumque, positionemque uniuscujusque sive generalis sive specialis creaturae; quemadmodum nil aliud est tempus, nisi rerum per generationem motiones ex non esse in esse inchoatione (nach andrer Lesart: rerum per generationem ex non esse in esse inchoatio), ipsiusque motus rerum mutabilium certae dimensiones, donec veniat stabilis finis, in quo immutabiliter omnia stabunt.“ Cfr. V, 18.

[1]) Ib. I, 56: „Materia, ex qua formata corpora fiunt, per se, dum sit informis, ratione consideratur. — Igitur materia informis, quoniam solo mentis oculo, ratione dico, perspicitur, necessario eam incorpoream esse sequetur.“ Cfr. c. 57. II, 15: „informis rerum materia non aliunde credatur manare, nisi ex primordialibus causis. II, 16: „Alius igitur intellectus est primordialium causarum, alius informium materiarum.“

[2]) I, 57. beruft sich E. zuerst auf einen Satz *Augustin's* (Confess.): „informem materiam esse mutabilitatem rerum mutabilium, omnium formarum capacem,“ und *Plato's* (Timaeus): „informem materiam esse formarum capacitatem,“ und definirt daher die formlose Materie als: „mutabilitas rerum mutabilium capax omnium formarum.“ Weiterhin beruft er sich auf den Areopagiten, der in de div. nom. materiam dicit esse ornatus et formae et speciei participationem, sine quibus per se informis est materia, et in nullo intelligi potest. Ac sic potest colligi: si materia est ornatus et formae et speciei participatio, quod ornatus et formae et speciei participatione caret, materia non est, sed quaedam

dass sowohl formlose als geformte Dinge etwas unkörperliches sind; jene sind es durch den Mangel an Form; diese sollen körperlich sein nicht an sich, nur durch die Form: diese aber ist selbst etwas unkörperliches; folglich müsste etwas an sich unkörperliches durch Theilnahme an etwas unkörperlichem körperlich werden; und wirklich muss E., um überhaupt zur Körperwelt zu gelangen, dies behaupten[1]). Ebenso wenig gelangen wir zu einer Realität der Körperwelt, wenn E. weiter lehrt, dass die Körper nur aus dem concursus der Accidenzien einer Substanz entstehen, dass sie selbst keine Substanz seien,

---

informitas. Sive itaque informis materia mutabilitas sit formarum capax, — sive informitas quaedam ornatus participatione carens, — non negabis, non nisi solo intellectu percipi. Quid? Ipsa species formaque ornatusque non nisi mentis contuitu considerari potest; nam forma et species omnino incorporeae sunt." — Cfr. III, 14. E. scheint hiebei zwischen absoluter und relativer Formlosigkeit nicht gehörig zu unterscheiden. Allerdings muss das schlechthin Formlose unkörperlich, also unsichtbar sein, weil alles in der sensiblen Welt Existirende eine Form im weiteren Sinne hat. Aber als absolut formlos hann auch die erste Materie, die πρώτη ὕλη des Aristoteles, die „Wüste und Leere" Genes. 1, 2. nicht gedacht werden, da sie als eine, wenn auch in sich selbst noch unterschiedslose, doch nach aussen irgendwie bestimmte und begränzte Masse zu denken ist, und als solche auch eine Form, einen Körper im weitern Sinn hatte. Wo also auch die Form im engern Sinn, d. h. das Gebildetsein nach bestimmten Gesetzen der Zweckmässigkeit, Schönheit u. s. f. fehlt, fängt darum die absolute Form- und Körperlosigkeit noch nicht an; vielmehr ist mit dem Begriff der Materie als solcher auch eine Form und ein Körper *in weiterem Sinne* gesetzt, und wo die *absolute* informitas anfängt, da hört die Materie auf. Der Begriff einer *schlechthin* informis und incorporea materia ist daher eine contradictio in adjecto.

[1]) A. a. O.: „Nunc itaque vides, ex incorporeis, mutabili videlicet informitate, ex ipsaque forma quoddam corporeum, materiam dico corpusque, creari. Concedis itaque *ex incorporalium coitu corpora posse fieri;*" und ebenso können sich die Körper wieder in unkörperliches auflösen c. 58: „Necessario fateberis, corpora in incorporea posse resolvi, ita ut corporea non sint, sed penitus soluta." E. könnte sich hienach mit der Theorie unsrer neuesten Naturphilosophen (z. B. *Büchner's* in „Kraft und Stoff") wenig befreunden! — Cfr. III, 9. 12. 14. oben S. 224. — Fragt man, in welchem Verhältniss die Formen der Körper zu den Urformen, den Idealprincipien, stehen, so scheint aus I, 59.

und durch Wegnahme der Accidenzien, der Quantität, Qualität u. s. f. sich in nichts auflösen[1]). Somit kommt E. mit *Aristoteles* zur Actualität (ἐντελεχία) nur dadurch, dass zur Materie, als blosser Potenzialität (δύναμις), die Form hinzutritt. Aber während bei Aristoteles die Materie sich vermöge ihrer inneren Selbstthätigkeit zur Form, d. h. zur Wirklichkeit gestaltet, worauf der Ausdruck ἐνέργεια hinweist, während also die Materie ihre Wirklichkeit von Anfang an, nur noch nicht ausgewirkt, in sich trägt, und so der Gegensatz zwischen Form und Materie, Idee und Erscheinungswelt, potenziell überwunden ist, ist bei E. die Form etwas äusserlich Hinzukommendes, ein Accidens, das sich als solches auch nur äusserlich, nicht innerlich und wesentlich mit der Materie verbinden kann; und darum kann es hier die Materie nicht zu der sichern Existenz, wie bei Aristoteles, bringen, weil sie das Princip ihrer Wirklichkeit, die Form, nicht von Anfang an potenziell in sich trägt, sondern auf nicht näher erklärte Weise von aussen erhält. Ueberdies ist ja die Materie selbst nur ein zeitliches Accidens der ewig im Logos subsistirenden Idealprincipien[2]), und bringt es daher weder an sich, noch durch die Form zu einer wahren Wirklichkeit. Daher *sinkt E. in dieser Beziehung vom aristotelischen Standpunct zu dem pla-*

---

hervorzugehen, dass er letztere als substanzielle Formen von jenen als accidenziellen unterscheidet: „Ex forma enim omnium, unigenito videlicet Patris Verbo, omnis forma, sive substantialis, sive quae ex qualitate assumitur, materiaeque adjuncta corpus generat, creata est."

[1]) Ib. I, 60: „Si aliud esset corpus praeter accidentium οὐσίας concursum, subtractis eisdem in se ipso per se ipsum subsisteret. — Corpus autem subtractis accidentibus nullo modo per se subsistere potest, quoniam nulla substantia fulcitur. Nam si quantitatem a corpore subtraxeris, corpus non erit; si qualitatem ab eo dempseris, deforme remanebit et nihil etc. Quod igitur sine accidentibus per se non potest subsistere, nihil aliud intelligendum est praeter eorundem accidentium concursum esse." Cfr. III, 14. 15.

[2]) Die dritte Form der Natur fängt ja nur an zu sein, „in quantum ex temporalibus causis incipit apparere," und diese causae sind das, quae substantiis accidunt temporaliter, s. S. 243. Cfr. III, 14. wo E. sagt, dass die Materie gebildet werde von der Vereinigung der Quantitäten und Qualitäten, d. h. der Accidenzien. — III, 15. s. unten.

*tonischen zurück,* sofern Plato die Materie als das schlechthin Nichtseiende betrachtet [1]). Und so kann denn E. zu keinem andern Resultat gelangen, als dass er die *ganze Erscheinungswelt*, weil sie nur aus Accidenzien des substanziellen Seins besteht, als einen *blossen Reflex*, *ein Echo*, *einen Schatten des wahrhaft Seienden,* ja nicht einmal als die adäquate Erscheinung der Idee, sondern nur als ihren falschen Schein betrachtet [2]).

---

[1]) Bei *Aristoteles wird die Materie zur Form* und Actualität, indem sie diese potenziell schon in sich trägt; *bei E. werden die Urformen*, die Idealprincipien, *zur Materie*, zur Erscheinung, indem sie diese ursprünglich potenziell in sich tragen und sich nothwendig in dieselbe auswirken müssen, weil sie sonst aufhören würden, Ursachen zu sein. Somit konnten wir S. 224 allerdings sagen, dass die Idealprincipien im aristotelischen Sinne als lebendige Kräfte zu denken seien, weil sie die Erscheinungswelt aus sich auswirken. Aber E. verlässt, wo er vom Werden der Erscheinungswelt redet, das aristotelische Princip des Ineinanderseins der Form und Materie darin, dass er die Form von aussen an das, was erscheinen soll, als Accidens hinzutreten lässt (z. B. l. cit, III, 14: „materia *adjectis* formis — in diversa corpora movetur" s. S. 224 A. 2 u. 243), und vergisst, dass die primordialen Ursachen zugleich die *Urformen* (*πρωτότυπα,* exempla, species, formae S. 214 A. 1) der Erscheinungswelt sein sollen, dass sie also, indem sie sich in letztere entfalten, zugleich auch deren Formen *von innen aus sich heraus* wirken, nicht erst von aussen annehmen. Aber dieser Widerspruch erklärt sich einfach daraus, dass die primord. causae, wie wir S. 219 sahen, eine ununterscheidbare Einheit im Logos bilden, dass sie also in Wahrheit auch nicht die mannigfachen Formen der Erscheinungswelt aus sich selbst herausbilden können, weil sie selbst keine Pluralität von Formen sind, sondern im Grunde nur Eine. — Hieraus erhellt, in wie weit *Staudenmaier's* Bemerkung (Lehre v. d. Idee S. 580), „sofern E. die Idee sich vereinigen lasse mit dem Stoffe, werde seine Vorstellung aristotelisch," wahr ist und wie weit nicht. In dem Streben, zwischen Aristoteles und Plato zu vermitteln, erinnert E. an ähnliche Versuche gegen das Ende der Scholastik (vergl. Marsilius Ficinus und Joh. Picus von Mirandola).

[2]) De div. nat. III, 15: „Loca et tempora, forma ac species, qualitas et quantitas ceteraque accidentia — aeternae omnium rerum substantiae in Verbo Dei substitutae accidunt." — V, 25: „Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeisque sensibus succumbunt non ipsae res substantiales vereque existentes, sed *ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes* intelligenda sunt. Cujus rationis exemplum est vox ejusque imago,

Vergleichen wir obige Sätze, dass die formlose Materie unkörperlich, dass sie in nullo intelligi potest und unsichtbar sei[1], mit andern, worin E. sich dagegen verwahrt, dass er dieselbe als ein nihil betrachte, sie aber doch ein prope nihil nennt, das sich mehr dem non esse als dem esse nähert[2], so scheint E. letzteres namentlich auch darum zu premiren, damit man nicht die formlose Materie auf Kosten der idealen Principien für die wahre Ursache der Erscheinungswelt zu halten geneigt sein möchte. Die idealen Principien sollen allein die wahrhaften Ursachen und perfecta principia der Körperwelt sein; aus ihnen geht die Materie erst hervor, und diese gehört daher nur zur geschaffenen Natur, nicht mehr zur schaffenden[3]. Daher kommt es denn auch, dass E. unter

---

quae a Graecis ἠχώ vocatur, seu corpora ipsorumque umbrae, — quae cuncta non res, sed *falsae rerum imagines* probantur esse. Itaque sicut imagines vocum umbraeque corporum per se non subsistunt, quia substantia non sunt: sic corpora ista sensibilia veluti rerum subsistentium quaedam similitudines sunt, et per se subsistere nesciunt. — Vgl. hiemit die Sätze, in denen *Schelling* (Meth. des akad. Stud.) lehrt, in jeder einzelnen Gestalt sei das Unendliche nur als eine *flüchtige Erscheinung;* solle es nicht zu einer Verendlichung des Unendlichen kommen, so könne das Endliche das Unendliche nur bedeuten u. a.

[1]) I, 56. 57. III, 14: „ipsa materia, carens forma atque colore, omnino invisibilis et incorporea;" II, 16. invisibilis et incomposita, seu inanis et vacua."

[2]) Ib. II, 15: „Informem materiam causam quandam rerum esse dicimus; in ea siquidem inchoant, quamvis informiter, i. e. adhuc imperfecte ac prope nihil esse; non tamen penitus nihil esse intelliguntur, sed inchoamentum quodammodo esse." Auf diese „nebulae ambiguitatis" des Schülers antwortet der Lehrer: „Non te potest latere, *alias esse rerum informitates, et alias rerum causas perfectaque principia.* Nam nil propinquius est ad vere esse (Gott), quam causae creatarum rerum, nihilque vicinius ad non vere esse, quam informis materia; est enim, ut ait Augustinus, informe prope nihil. — Nec rerum informitatem causam essentiae formaeque ac perfectionis rerum esse diximus, sed magis privationem essentiae, formae perfectionisque rerum. — Rerum informitates plus appropinquare judicantur ad non esse quam ad esse." Cfr. II, 16. S. 249. A. 1.

[3]) II, 15: „Primordiales causae ea, quae sub ipsis sunt, creant; quid mirum, si quemadmodum in numero eorum, quae post et per primordiales causas condita sunt, informem materiam esse credimus, certis-

*Himmel und Erde* (Genes. c. I, 1.) die primordialen Ursachen der gesammten Creatur, unter jenem die der intelligiblen und himmlischen Wesen, unter dieser die der sensiblen Dinge versteht [1]), und dass er auch das תהו ובהו Genes. I, 2., das den Uebergang der primordialen Ursachen in die Erscheinung bezeichnen sollte, und als »inchoamentum« der sichtbaren Welt leicht auch als primordialis causa derselben betrachtet werden könnte, »mehr auf die unveränderliche Vollkommenheit der primordialen Natur im Logos, als auf die formlose Materie der sensiblen Welt« bezieht [2]), damit ja nicht der Materie als solcher ein zu grosser Antheil am Zustandekommen der Erscheinungswelt eingeräumt würde, weshalb E. auch nie von einer primordialis materia spricht (s. S. 238. A. 1.), was alles darauf hinweist, wie wenig er dem Körperlichen und Sensiblen einen Werth, eine reale Wirklichkeit zugestehen will. Was an der Existenz der Erscheinungswelt wahres ist, ist nicht sie selbst, sondern das Ideale, Ewige in ihr, zu welchem sie zurückstrebt, und von welchem sie daher nur die vorübergehende Erscheinung ist [3]).

que rationibus firmamus, eam quoque a primordialibus causis creari fateamur?" vergl. oben.

[1]) A. a. O.: „Mihi multorum sensus consideranti nil probabilius occurrit, quam ut in significatione coeli et terrae Genes. I. primordiales totius creaturae causas, quas Pater in Filio creaverat, intelligamus, et coeli nomine rerum intelligibilium coelestiumque essentiarum, terrae vero appellatione sensibilium rerum, quibus universitas hujus mundi corporalis completur, principales causas significatas esse accipiamus."

[2]) Ib. II, 16: „Terra autem erat inanis et vacua, vel, juxta LXX, invisibilis et incomposita. — Haec vocabula, inane dico et vacuum, plus primordialis naturae ante omnia in Verbo conditae plenissimam immutabilemque significant perfectionem, quam mutabilem imperfectamque hujus mundi sensibilis informem adhuc processionem, — per generationem esse inchoantem diversisque sensibilis creaturae numeris formari appetentem." —

[3]) Dass die Sichtbarkeit ein blosser Schein der wahren Welt, ein blosses Accidens des Wesens bei E. sei, bestreitet wieder der für die Orthodoxie der Lehre E.'s auf allen Puncten eine Lanze brechende *Staudenmaier* (a. a. O. S. 587 ff., gegen *Dorner*): „man muss nur begreifen, dass die Wahrheit der Natur darin besteht, göttlicher Gedanke zu sein, dass sie, obschon in sich seiend und ein wesentliches Moment

Erig. unterscheidet nun aber unter den Accidenzien des wahrhaft Seienden *ursprüngliche Accidenzien und Accidenzien der Accidenzien.* Erstere sind aus der göttlichen Trinität herfliessende Wesen der Dinge, und können daher auch deren Substanzen genannt werden; letztere werden gebildet durch das den ursprünglichen Accidenzien in ihrer räumlichen und zeitlichen Erscheinung noch besonders Zukommende; dahin gehört z. B. die zu einer Quantität hinzutretende Farbe[1]).

für sich bildend, doch nicht nur für sich ist, sondern für den Geist, dem sie als Organ dient, wie der Gottheit selbst, welcher sie Mittel zu ihrer Offenbarung wird." Aber wie kann die Welt als „in sich seiend und ein wesentliches Moment für sich bildend" gedacht werden, wenn sie nur die Extension, die Erscheinung und Offenbarung Gottes (nicht aber das „Mittel zu seiner Offenbarung," wie Staudenmaier es in geschickter Wendung theistisch darstellt) ist, wenn Gottes Wesen nicht nur mit dem Gedanken der Welt identisch ist, sondern in der Welt selbst sowohl die Substanz, als auch die Accidenzien von Allem bildet (s. oben S. 190. 193 f. 205 f.)? Da wird der Erscheinungswelt auch der letzte Rest von Selbständigkeit entzogen gegenüber dem göttlichen Wesen. Was Gott allein sich gegenüber haben muss bei seiner Erscheinung, ist der dieselbe auffassende intellectus. Dieser aber tritt, wie wir unten sehen werden, gleichfalls mit einem Anspruch auf so absolute Realität auf, dass der Körperwelt auch von dieser Seite her die selbständige Existenz entzogen wird, da die Begriffe dieses intellectus ihre Substanz bilden sollen. So kämen wir auf das Resultat, dass die sichtbare Welt nur das Accidens, nur die vorübergehende Erscheinung des wahrhaft Seienden sein kann, auch wenn obige Stelle von den transitoriae imagines, welche Staud. freilich in seiner Darstellung verschweigt, es nicht klar aussprechen würde.

[1]) De div. nat. l. I, c. 63: „Ne mireris, *quaedam accidentia substantias dici*, quoniam aliis accidentibus subsistunt, dum vides, quantitati, quae sine dubio accidens substantiae est, alia accidentia accidere, ut est color, qui circa quantitatem apparet, et tempora, quae in morosis rerum motibus intelliguntur. — Trinam rerum intelligentiam, h. e. essentiae, virtutis, operationis immutabilem subsistentiam firmumque fundamentum rerum — ponamus. Deinde illa trinitas, quae in singulis considerari potest, et a prima trinitate essentiali procedens, veluti praecedentis causae effectus ejusque primordiales motus, quaedamque *primordialia accidentia* pensanda est. — Quicquid autem illis tribus sequentibus, sive interius sive exterius, sive naturaliter sive quibusdam evenientibus acciderit, veluti *accidens accidentium* fieri videtur." — **Eigenthümlich ist die Bemerkung I, 52, dass die Farbe**

Hienach wird der Begriff der Substanz bei E. ein fliessender; im Verhältniss zur absoluten Substanz, zum Wesen Gottes, ist alles Accidens; im Verhältniss zu den Accidenzien der Accidenzien aber sind die ursprünglichen Accidenzien Substanzen, was wiederum an *Aristoteles* erinnert, bei welchem der Gegensatz zwischen Materie und Form ein fliessender ist, indem was in einer Beziehung Stoff ist (z. B. Bauholz im Verhältniss zum fertigen Haus), in anderer Beziehung Form ist (Bauholz im Verhältniss zum unbehauenen Baum)[1]. In welchem Verhältniss die primordialia accidentia zu den primordiales causae der Dinge stehen, erläutert E. nicht; wenn je zwischen beiden unterschieden werden kann, so müssten jene als die ersten Wirkungen dieser betrachtet werden. — Unter die Accidenzien der Accidenzien scheint nun E. auch den *Körper des Menschen* zu rechnen, da dieser in keiner Weise als Substanz betrachtet werden kann; er gehört nicht zur Substanz des Menschen, weil diese allen Menschen gemein ist, der Körper aber jedem besonders zukommt[2]; und er ist überhaupt keine Substanz; denn Substanz ist das, was immer dasselbe ist, was sich immer gleich bleibt[3], also unveränderlich und unvergänglich ist; der Körper aber ist veränderlich und vergänglich; ebenso ist jede Substanz einfach und unzertrennlich, der Körper aber zusammengesetzt und auflösbar[4]. Die weitere Untersuchung des E. über die Zu-

der Körper von der ihnen inwohnenden qualitas ignea herkomme, wobei er auf die Aehnlichkeit der Wörter: color und calor, forma und formum hinweist.

[1]) Dass die Lehre des Aristoteles dem E. hiebei vorschwebte, darauf weist schon der Umstand hin, dass er in I, 63. sogleich auf die aristotelische Kategorieenlehre su sprechen kommt.

[2]) L. c. I, 49: „Omnium hominum una eademque οὐσία est; omnes enim unam participant essentiam, ac per hoc, quia omnibus communis est, nullius proprie est. Corpus autem commune omnium hominum non est; nam unusquisque suum proprium possidet corpus, non et οὐσίαν.“

[3]) L. c. I, 63: „Quod semper id ipsum est, vera substantia recte dicitur; quod vero variatur, aut ex mutabilitate instabilis substantiae, aut ex participatione accidentium procedit.“ Vergl. *Spinoza's* Definition der Substanz als dessen, was in se, was causa sui ist.

[4]) A. a. O. I, 49: „Omnis οὐσία incorruptibilis est. Omne in-

sammensetzung des physischen Körpers aus Momenten verschiedener Kategorieen und aus den vier Elementen endigt mit dem Resultat, dass der Körper aus Puncten, Linien, Flächen und aus der »Solidität« zusammengesezt ist, welche alle als unkörperlich zu denken sind, genauer als »Figuren unkörperlicher Dinge,« nicht aber als deren wirkliche Substanz[1]). Nur dadurch erscheint die an sich unkörperliche und unsichtbare Substanz als körperlich, dass die ihr inwohnende Quantität und Qualität durch ihre gegenseitige Verbindung als quantum und quale, d. h. als bestimmte Quantität und Qualität, in die Erscheinung heraustreten; die Substanz wird also sensibel durch das Zusammentreffen ihrer Accidenzien[2]), was

corruptibile corpus materiale non est. Omnis igitur *οὐσία* corpus materiale non est.“ — *Οὐσία* in genera et species dividitur, corpus vero veluti totum in partes separatur.“ I, 47: Omne corpus, quod materia formaque componitur, quoniam solvi potest, corruptibile est. Mortale autem corpus materia formaque componitur. Corruptibile est igitur. Item omnis *οὐσία* simplex est, nullamque ex materia formaque compositionem recipit, quoniam unum inseparabile est. Nulla igitur *οὐσία* corpus mortale rationabiliter conceditur esse“ etc. — Diese Beweisgründe knüpfen besonders an Sätze des *Gregor von Nyssa* an.

[1]) L. c. I, 51 ff. 36. 57. 60. 42: „Punctus nec linea, nec pars ejus est, sed terminus lineae; ac per hoc locus ejus sola ratione cogitatur. Similiter et ipsa linea incorporea est. Item superficies incorporea est, et est finis lineae, principium vero soliditatis. Soliditas quoque incorporea est, et est finis totius perfectionis. Quicquid enim in his, i. e. sive punctum, sive lineam, sive superficiem, sive soliditatem visibilem corporeus sensus attigerit, profecto figurae incorporalium rerum sunt, non earum ipsa vera substantia, quae incorporea est.“

[2]) Ib. I, 53: „Haec tria in omnibus naturalibus inspiciuntur corporibus: *οὐσία*, quantitas, qualitas. Sed *οὐσία* solo semper intellectu cernitur. Quantitas vero et qualitas ita invisibiliter sunt in *οὐσία*, ut in quantum et quale visibiliter erumpant, dum corpus sensibile inter se conjunctae componunt.“ — „*Οὐσία*, in quantum *οὐσία* est, nullo modo visibiliter tractabiliterque ac spatiose valet apparere. Concursus vero accidentium, quae ei insunt, vel circa eam intelliguntur, sensibile quoddam spatiosumque per generationem potest creare. Quantitas siquidem et qualitas quantum et quale inter se conjungunt. Quae duo sibi invicem conjuncta modo quodam temporeque generationem accipientia, corpus integrum ostendunt. Cetera enim accidentia his super-

nicht allein vom Körper des Menschen, sondern von den Körpern überhaupt gilt.

Von dem *äusseren*, *materiellen Leib* unterscheidet aber E., wodurch er die Originalität seiner Speculation wieder deutlich bekundet, den *inneren, geistigen Leib des Menschen*. Dieser ist der ursprünglich von Gott geschaffene, unsterbliche und unzerstörbare, mit der Seele von Natur unzertrennlich verbundene, principiell unveränderliche Leib, das in allen menschlichen Körpern sich gleich Bleibende, die gemeinschaftliche geistige Form derselben, der Leib, den wir nach der Auferstehung wieder haben werden. Der äussere Leib dagegen gehört nicht, wie dieser, zur ursprünglichen Natur des Menschen, er ist erst durch den Sündenfall, wie wir dies unten näher sehen werden, dazugekommen als ein Bild des inneren, indem mit ihm wie mit einem Kleid das innere, ewige Organ der Seele bedeckt wurde; er ist das bei den Einzelnen Verschiedene, Veränderliche, Sterbliche[1]. Die auf die transi-

---

additita esse videntur." Cfr. I, 50. — Vergl. auch *Ritter*, Gesch. der Philos. B. VII. S. 260 ff. 266 ff.

[1]) De div. nat. l. IV, c. 12: „Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post ressurrectionem habituri sumus. Non enim facile concesserim, corruptibile corpus fuisse et materiale, priusquam causa corruptionis et materialitatis, h. e. peccatum, fieret. — Post peccatum perversae voluntatis humanae naturae et corporis *illud spirituale et naturale animo semper adhaerens ac sibi concretum discernitur ab eo, quod merito transgressionis adjectum est.* — Quodcunque enim in humanis corporibus immutabile intelligitur, primae conditionis proprium est; quicquid vero in eis mutabile ac varium percipitur, illud est superadjectum, extraque naturam substitutum. Universaliter autem in omnibus corporibus humanis una eademque forma communis omnium intelligitur, et semper in omnibus incommutabiliter stat. — Ipsa igitur forma spiritualis spirituale corpus est, in prima conditione hominis factum: quod autem ex materia, — quoniam augeri et minui patiuntur, ad compositionem superadjecti ac veluti superflui corporis pertinere non dubium est. Quod *corpus materiale et exterius veluti quoddam vestimentum signaculum interioris et naturalis non incongrue intelligitur.* Movetur enim per tempora et aetates, augmentum et detrimentum sui patiendo, illo semper interiori in suo statu incommutabiliter manente." — Cfr. c. 13. und V, 13 und 6.

toriae imagines des wahrhaft Seienden gerichteten Sinne dieses Körpers können uns darum nicht zur Erkenntniss der Wahrheit helfen, vielmehr hindern sie uns darin, indem diese Leiber die Seele verfinstern[1]). Dies ist ganz consequent, da wir bis jetzt innerhalb der sichtbaren Schöpfung noch zu keiner Wirklichkeit und Wahrheit gelangten; denn wir haben die Substanz der Dinge weder in Raum und Zeit, noch in der Materie, noch in der Form, noch in den Körpern, auch nicht im menschlichen Körper, der ja nicht zur Substanz des Menschen gehört und überhaupt keine Substanz ist, gefunden. Es bleibt uns also nichts übrig, als zu sehen, ob wir nicht bei dem von der geschaffenen und nicht schaffenden Natur allein noch übrigen Theile, dem *menschlichen Geiste*, zur Wirklichkeit überhaupt, zur Substanz der Dinge, gelangen.

E. theilt das geistig-seelische Leben des Menschen in drei Theile, und spricht daher öfters von einer *menschlichen Trinität*, welche das Abbild der göttlichen sei. Wie das Wesen einer jeden Natur aus den drei Momenten der *οὐσία (essentia), δύναμις (virtus)* und *ἐνέργεια (operatio)*, welche die drei Personen der göttlichen Trinität in ihrer besondern Eigenthümlichkeit bezeichnen, besteht, so drückt sich besonders im Wesen des Menschen, dessen Geist das Ebenbild Gottes an sich trägt, die göttliche Trinität aus, indem die essentia das Bild des Vaters, die virtus das des Sohnes, die operatio das des h. Geistes unsrer Natur aufdrückt[2]). Denn die Per-

[1]) Ib. II, 26: In Genes. 3, v. 7. ist unter den Schürzen aus Feigenblättern fragilis atque caduca mortalis hujus corporis conditio, quam sibi homo post sui ruinam texerat, zu verstehen. „Nostra siquidem mortalia corpora latis fici foliis simillima sunt. Nam quemadmodum folia illa umbram faciunt, radios solis recludunt, sic nostra corpora et tenebras ignorantiae animabus nostris ingerunt, et veritatis cognitionem repellunt.“ — Cfr. IV, 16. 21. 23.

[2]) Ib. II, 23: „Nulla natura est, quae non in his tribus terminis intelligatur subsistere, qui a Graecis *οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια* appellantur, h. e. essentia, virtus, operatio. Nostra itaque natura, quae humana dicitur, eo quod eam omnes homines participant, essentia, virtute operationeque subsistit. — Non secundum corpus, sed secundum animam imago Dei nostrae naturae impressa est. — Quaeramus, quomodo Trinitas nostrae naturae Trinitatis creatricis imaginem et simili-

son des Vaters bildet in der göttlichen Trinität die principalis substantia, der Sohn wird in der Schrift die virtus patris genannt, und dem h. Geiste kommt die Wirkung und Vertheilung der göttlichen Kräfte und Gaben zu[1]). Diese Trinität des menschlichen Wesens entspricht auch, wie E. weiter erläutert, der bekannten Dreitheilung desselben in *νοῦς (intellectus), λόγος (ratio)* und *διάνοια (sensus,* genauer *sensus interior).* Denn es lässt sich eine dreifache Bewegung der Seele unterscheiden, die des intellectus, welcher die essentia unsres Geistes ist (also Gott dem Vater entspricht), und die Spitze der gesammten menschlichen Natur bildet, weil er das Wesen Gottes in seiner Betrachtung umkreist, — die der ratio und virtus (dem *λόγος* entsprechend), welche sich auf die idealen Principien der Dinge, und die des sensus und der operatio (der *διάνοια* und *ἐνέργεια*, oder dem h. Geiste entsprechend), welche sich auf die Wirkungen der primordialen Ursachen richtet und den äussersten Platz in der menschlichen Seele einnimmt[2]).

---

tudinem in se ipsa exprimat, h. e. quid in ea convenientius Patri, quid Filio, quid Spiritui sancto adjungendum. Quamvis enim convenienter nostrae naturae Trinitas tota totius divinae Trinitatis imago est, tota enim Patris, tota Filii, tota Spiritus sancti imaginem gerit; in ea tamen est, quod veluti specialibus singulis personis accommodari posse videtur. —Nil probabilius occurrit, quam ut Patris imaginem essentia, Filii virtus, Spiritus sancti operatio nostrae naturae accommodet." — Cfr. I, 44. 48; V, 31; II, 29. 31, 32.

[1]) A. a. O.: „Paterna siquidem substantia — non immerito principalis dicitur substantia, — quod substantialibus differentiis, dum sit una, non careat. — Virtus non incongrue Deo filio adjungitur, quoniam saepe virtus Patris a theologia nominatur, z. B. Röm. 1, v. 20; *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*, eine Auslegung, in der E. dem *Maximus* folgt. — Operatio essentialis nostrae naturae, nonne aptissime sancto Spiritui copulatur, cui veluti proprie operatio virtutum divinarumque donationum et universaliter et proprie unicuique divisio tribuitur? In naturae igitur nostrae essentia paternae substantiae, in virtute vero substantiae filii, in operatione substantiae Spiritus sancti proprietas dignoscitur." Doch werde der h. Geist auch virtus genannt, z. B. Luc. 8, 46: „sensi, a me exisse virtutem." — Diese ganze Unterscheidung der Trinität als essentia, virtus und operatio ist von *Dionys* hergenommen, vergl. V, 31.

[2]) L. c. II, 23: „Quid tibi videtur de famosissima nostrae naturae

Anderwärts findet E. auch die der göttlichen entsprechende menschliche Trinität nach dem Vorgang *Augustin's* in ihrem *esse, velle, scire,* was aber wieder nur eine andere Ausdrucksweise für die obige Dreitheilung in essentia (esse), virtus (velle, weil sich die menschliche Kraft im guten Willen am substanziellsten zeige) und operatio (scire, weil es keine vernünftigere operatio der Natur gebe, als sich selbst und Gott, so viel möglich, zu wissen) ist [1]). Ebenso acceptirt E. von

---

trinitate, quae intellectu et ratione et sensu intelligitur? Sensum autem dico non exteriorem, sed interiorem. — Duae trinitates videntur esse, quibus nostra natura — probatur subsistere. Sed consulta veritate non re ipsa, sed solis nominibus a se invicem discrepare reperiuntur. Nam *νοῦς* et *οὐσία*, h. e. intellectus et essentia, excelsissimam nostrae naturae partem significant, immo excelsissimum motum. Non enim aliud est naturae nostrae esse, et aliud moveri; essentia enim ejus est motus — stabilis et mobilis status (wie dies I, 12, III, 9. ebenso von Gott gesagt wird, s. ob. S. 187. 189. A. 1.). Motus secundum dignitatem rerum, circa quas volvitur, et minimus, et medius, et maximus esse judicatur. Essentia itaque animae nostrae est intellectus, qui universitati humanae naturae praesidet, quia circa Deum supra omnem naturam incognite circumvehitur. *Λόγος* vero vel *δύναμις*, h. e. ratio vel virtus, secundam partem insinuat, quia circa principia rerum, quae primo post Deum sunt, circumfertur. Tertia pars *διανοίας* et *ἐνεργείας*, i. e. sensus et operationis vocabulis denominatur, et veluti extremum humanae animae obtinet locum, quoniam circa effectus causarum primordialium circumvolvitur. — Tres universales motus animae sunt: primus secundum animum, — supra ipsius animae naturam, caret cognitione ipsius, circa quod movetur (Deum incognitum); secundus est secundum rationem, quo incognitum Deum cognoscimus, secundum quod causa omnium sit; tertius secundum sensum, per quem, quae extra sunt, anima tangens veluti ex quibusdam signis apud se ipsam visibilium rationes reformat.“ — Auch diese Lehre von einer dreifachen Bewegung der Seele ist ganz dem *Dionys* nachgebildet, cfr. de div. nomin. c. IV, 9; und Dionys knüpft dabei an *Proclus*, instit. theol. c. 15—20. an.

[1]) L. c. V, 31: „Ad Dei imaginem trinitas quoque humanitatis intelligitur, quae est esse, velle, scire, ut S. Augustinus in libris Confessionum disputat. Beatus autem Dionysius eandem trinitatem essentiam, virtutem et operationem perdocet. Nec inter se dissonant, nisi in significationibus vocabulorum. — Nulla enim naturalior et substantialior virtus est humanitatis, quam bene velle. Et quae est rationabilis

Augustin die Dreitheilung des menschlichen Wesens als *mens, notitia sui* und *amor*, und findet mit jenem auch hierin ein Bild der göttlichen Trinität; denn der menschliche Geist erzeuge die Selbsterkenntniss wie einen Sohn aus sich, der mit ihm wesensgleich ist; und das Streben des Geistes nach Selbsterkenntniss, worin er sich selbst sucht, erzeuge die Liebe, welche die Verbindung zwischen dem Geist und seiner Selbsterkenntniss sei, und dem h. Geiste und seinem Hervorgang aus dem Vater und Sohn entspreche. Denn obgleich die Liebe der Seele zu sich selbst durch die Vermittlung des Selbstbewusstseins von der Seele ausgehe, so sei doch nicht das Selbstbewusstsein (der Sohn) die Ursache der Liebe, sondern die Seele an sich (der Vater) sei das, woraus der Keim der Liebe hervorgehe, auch ehe sie zum vollkommenen Selbstbewusstsein gelangt sei [1]).

---

naturae operatio, praeter se ipsam et Deum suum, quantum datur sciri, scire? — Allein wenn die obige Dionysische Trinität der Dreitheilung in intellectus, ratio, sensus und damit jener dreifachen Bewegung der Seele entsprechen soll, so ist schwer einzusehen, wie das scire, d. h. das sich selbst und Gott wissen, der dritten Bewegung entsprechen kann, die ja nicht auf Gott gehen soll.

[1]) L. c. II, 31: „Spiritus est amor utriusque, Patrem et Filium jungens, ut S. edocet Augustinus — ipsius imaginem in humana natura — ostendens, rationabilis animae trinitatem approbans esse mentem, principalem scilicet animae partem et notitiam sui, qua se ipsam cognoscit, et amorem, quo se ipsam suique notitiam conjungit. Humana siquidem mens notitiam suam, qua se ipsam cognoscit, veluti quandam prolem sui de se ipsa gignit; et est sui notitia aequalis sibi, quia se ipsam totam novit ad similitudinem Dei, qui de se ipso Filium gignit, qua se ipsum sapit. — Ex humana mente procedit appetitus quidam, quo se ipsam quaerit, ut suam notitiam pariat, qui appetitus, dum ad inventionem notitiae perfectam pervenit, amor efficitur, qui mentem notitiamque sui conjungit, et est aequalis menti mentisque notitiae, quoniam totam se amat totamque notitiam suam, et coessentialis, quoniam de ipsa mente procedit ad imaginem sancti Spiritus, qui Patrem et Filium ineffabili caritatis vinculo cunjungit." — II, 32: „Mens etenim et notitiam sui gignit, et a se ipsa amor sui et notitiae suae procedit, quo et ipsa et notitia sui conjunguntur, et quamvis ipse amor ex mente per notitiam sui procedat, non tamen ipsa notitia causa amoris est, sed ipsa mens, ex qua amor inchoat esse, et antequam ad perfectam

So lässt uns E. in seine Auffassung der Trinität bei der Lehre vom Menschen noch einige weitere Blicke thun, indem der menschliche Geist der Reflex der göttlichen Trinität sein soll. Dabei erklärt aber E., damit der Unterschied beider nicht verkannt werde, in ganz orthodoxer Weise, dass die göttliche Trinität unabhängig von der menschlichen an sich substanziell und unerschaffen existire, während die menschliche erschaffen, Abbild des Urbildes sei und durch den Fall die Gottähnlichkeit geschwächt habe [1]). Wenn wir uns aber erinnern, dass wir oben sahen, wie die in Gottes Wesen gesetzten Unterschiede in seiner absoluten Identität mit sich selbst zerfliessen, wie Vater und Sohn als blosse Namen der Kategorie der Relation gefasst werden, über welche Gottes Wesen, wie über alle andern Kategorieen, hinausliegen soll, wie also die negative Theologie auch in der Trinitätslehre zuletzt überwiegt, so müssen wir fragen, wie denn das Wesen Gottes in einem concreten Bilde sich objectiv abspiegeln könne, da doch die Natur Gottes über alle Prädicate und Kategorieen hinausliegen soll und auch vom reinsten Geiste nicht erfasst werden kann [2])? Nehmen wir hinzn, dass wir nach E. alles, was wir von Gott aussagen, nur metaphorisch von der Creatur auf ihn übertragen können (s. S. 162), dass E. die Erkenntniss des trinitarischen

---

notitiam sui mens ipsa perveniat." — Vergl. auch *Neander*, Kirch.-Gesch. B. IV, S. 588. — Hiemit hängt die, übrigens nicht näher erklärte Unterscheidung von *mens, peritia* und *disciplina* zusammen, l. IV, 7: „Trinitas quaedam est unius essentiae mens, peritia, disciplina. Mens et peritiam et disciplinam suam intelligit, et a sua peritia suaque disciplina intelligitur, non quid, sed quia est; aliter enim coessentialis et coaequalis Trinitas non erit."

[1]) De div. nat. II, 29: „Summa siquidem Trinitas substantialiter per se ipsam subsistit, et ex nulla causa creata est; trinitas vero nostrae naturae de nihilo facta est ab ipsa, quae per se ipsam aeterna est, ad imaginem et similitudinem suam; et si aliqua dissimilitudo praeter hoc imaginis et principalis exempli reperta fuerit, non ex natura hoc processit, sed ex delicto accidit, neque ex creatricis Trinitatis invidia, sed ex creatae imaginis culpa."

[2]) S. oben S. 161 ff. S. 182 ff.; I, 13: „Essentia Dei non solum humanae ratiocinationis conatus, verum etiam essentiarum purissimos superat intellectus." Cfr. I, 3. 14. II, 17 u. oft.

Wesens Gottes bald aus der Betrachtung der Natur ableitet [1]), bald die Unität und Trinität desselben geradezu als Product einer verschiedenen, subjectiv-menschlichen Betrachtung darstellt (s. S. 184), statt von vorneherein das trinitarische Wesen Gottes als durch die uns in Christo gewordene Offenbarung erkennbar und unabhängig von unsrer Betrachtung, objectiv subsistirend darzustellen: so kehrt sich uns das von E. behauptete Verhältniss der menschlichen Trinität zur göttlichen als des Abbildes zum Urbilde um, jene wird zur ursprünglichen, diese zur abgeleiteten, ***indem wir das, was wir von der Trinität Gottes erkennen, im Grunde nur von unsrem eigenen Wesen abgesehen und auf jene übergetragen haben.*** In unsrem geistigseelischen Wesen erkennen wir den Unterschied von Vernunft, Verstand und Sinn (sammt Einbildungskraft), und diese unsre eigene Trinität, diese drei Formen des subjectiven Bewusstseins tragen wir auf Gott über, um sein Wesen als trinitarisches zu begreifen; denn die Erkenntniss unsrer selbst ist der einzige Weg zur Erkenntniss Gottes [2]), und so gelangen wir auch hier zu dem Resultat, dass die Personen der Trinität keine substanziellen Wesen, sondern nur ein Product der verschiedenen, subjectiv menschlichen Betrachtung des Einen, absolut mit sich identischen Wesens Gottes sind (s. S. 181 bis 184), und dass wir obigen Satz, wonach die göttliche Trinität per se ipsam subsistit vor der menschlichen, wie so manche andere als Accommodation an die Kirchenlehre zu

---

[1]) Ib. I, 13: „Causam omnium ter substantem Theologi invenerunt — ex his quae sunt, ex divisionibus eorum, — ex motu omnium;“ cfr. II, 19. und ob. S. 181 und 162, A. 4.

[2]) Die obige Auseinandersetzung in II, 23. beginnt bezeichnend mit dem Wunsche des Schülers: „utinam quadam similitudine *ex nostra natura assumpta*, quoniam Deo similis esse perhibetur, quae dicta sunt de proprietatibus divinae administrationibus, suaderes.“ — Erst von der Dreitheilung der menschlichen und jeder Natur aus kommt dann der Lehrer zur Auffindung der entsprechenden Unterschiede im Wesen Gottes. — Cfr. V, 31: „Nulla alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam.“ — S. 154. A. 3.; cfr. S. 157. A. 1.: „Quodsi intellectus aliquis se ipsum perfecte intelligit, profecto Deum intelligit.“

betrachten haben. Steht dem aber nicht entgegen, dass, weil wir sahen, wie E. das Wesen Gottes und der Welt nicht wahrhaft auseinanderzuhalten vermag, und die pantheistische Grundlage seines Systems in der Auffassung des h. Geistes als des Princips der Auswirkung der ursprünglichen Ursachen in ihre Wirkungen auf's neue deutlich durchschimmert, weil also der Vater nur der ursprünglichen Substanz, der Sohn den idealen Ursachen, der h. Geist der realen Erscheinung der Welt, folglich die *Trinität nur den Entwicklungsstufen der Natur entspricht*, — wir vielmehr objectiv in diesen drei Naturformen das Wesen der Trinität zu erkennen haben? Haben wir nicht statt aus der Trinität unsres eigenen Wesens vielmehr aus der Natur, indem wir die Veränderung der Welt anschauten, die Trinität auf Gott übertragen, und Wesen, Kraft und Wirkung in ihm unterschieden? Löst sich die Trinität objectiv pantheistisch oder subjectiv idealistisch auf? Die folgende Lehre vom Verhältniss des menschlichen Geistes zur Creatur ausser ihm zeigt, wie der Schwerpunct entschieden auf Letzteres fällt. Haben wir schon oben (S. 139f. 144. 157.) gesehen, wie dem E. das Sein erst durch das Selbstbewusstsein zu seiner vollen Wahrheit gelangt, wie er kein andres Sein als das im Bewusstsein gesetzte anerkennt, so werden wir jetzt weiter sehen, wie nach E. der Mensch in seinen Begriffen die Substanz der Dinge hat. Darum ist es auch kein Widerspruch, wenn das Subject in Gott bald, indem es die sich verändernden Dinge anschaut, den Unterschied von Wesen, Kraft und Wirkung, bald, indem es sein eigenes Wesen anschaut, die Unterschiede der empirischen Psychologie, *νοῦς*, *λόγος* und *διάνοια*, erkennt und darin das trinitarische Wesen Gottes findet; denn eben indem es sein eigenes Wesen anschaut, erkennt es darin die Substanz der Dinge; während es sich als *νοῦς*, *λόγος* und *διάνοια* erkennt, erkennt es sich zugleich als *οὐσία*, *δύναμις* und *ἐνέργεια* (s. S. 259 f.). *Die eigenen drei Vermögen der menschlichen Seele entsprechen den drei Entwicklungsformen der Natur,* indem die Vernunft die erste, der Verstand die zweite, der Sinn die dritte betrachtet nach den drei Bewegungen der Seele (S. 260), und daher muss,

indem der Mensch die Unterschiede seines Wesens auf Gott überträgt, die göttliche Trinität zugleich den drei Naturformen entsprechen. Aber weil der Mensch die letzte Quelle der trinitarischen Betrachtung Gottes und der Natur, der das Ganze beherrschende Mittelpunct der Erscheinungswelt ist, so bildet auch das menschliche Wesen das Princip der dritten Naturform, während man, nachdem Gott als allgemeine Substanz, der Logos als Princip der primordialen Ursachen vorausging, erwarten könnte, es folge nun der h. Geist und nicht der Mensch als einheitlicher Mittelpunct der dritten Naturform.

Der letzte Grund aber, weshalb das Wesen Gottes auf diese Weise bald objectiv in der Welt, bald subjectiv im menschlichen Geiste gefunden wird, ist ohne Zweifel in der Anschauung E.'s vom Verhältniss des menschlichen Geistes zur wirklichen Welt zu suchen, das wir unten kennen lernen werden. Wie wir dort finden werden, dass zwar das Sein der Dinge an sich vorausgesetzt wird als ein objectives, dass sie aber, in ihrer Bestimmtheit gefasst als Dasein, als Einzeldinge nur als im menschlichen Bewusstsein existirend betrachtet werden, so zeigt sich dies schon hier bei dem Wesen Gottes. ***Gottes Sein an sich*** scheint von E. stets ***vorausgesetzt*** zu werden; nach areopagitischer Weise erscheint Gott immer wieder als der Ueberwesentliche. Aber dieses überwesentliche Sein bleibt so unbestimmt, dass es zum Begriff des reinen, mit sich identischen Seins, d. h. zu einer Abstraction, sich verflüchtigt. Wenn man nun dieses, als objectiv vorausgesetzte, aber abstracte göttliche Sein in seiner concreten Bestimmtheit, als Dasein, in einer bestimmten Eigenschaft und Thätigkeit, oder in dem Unterschiede trinitarischer Personen fasst, ***so fällt es in dieser Bestimmtheit und Unterscheidung nur in unsre subjective Betrachtung,*** weil das reine Sein Gottes durchaus keine nähere Bestimmung und Begränzung erträgt. Es kann daher die Trinität bei E. durchaus nur eine subjective Bedeutung haben, wie wir ja auch von vorneherein fanden, dass die erste und vierte, und deshalb auch die beiden mittleren Formen der Natur nur der subjectiven Betrachtung angehören (S. 135 ff.). Doch dürfen wir jetzt, so wenig als früher, eine ganz conse-

quente Durchführung dieses idealistischen Princips erwarten; vielmehr werden wir sehen, dass sich substanzielles Sein und Denken auch hier vielfach durcheinander wirrt, so jedoch, dass der principielle Standpunct E.'s stark genug angedeutet ist [1]).

Der Mensch bildet aber nicht nur nach seinem Vermögen eine der göttlichen ähnliche Trinität, sondern auch nach der centralen Stellung, die er innerhalb der Erscheinungswelt einnimmt. Wie das Wesen Gottes die eine Substanz alles Seienden, wie der Logos die Einheit aller primordialen Ursachen ist, so ist *der Mensch der alle Gegensätze und Unterschiede des Geschaffenen vereinigende Mittelpunct der Erscheinungswelt;* sein Wesen enthält die gesammte geschaffene Natur in sich, indem Gott in dem Geist und der Vernunft der Menschen die unsichtbare und intelligible Creatur, in seinem Körper die sichtbare und sensible Welt erschuf [2]). Sein Wesen bilden die verborgenen Ursachen der Natur, nach denen er ursprünglich geschaffen wurde, so dass er die Werkstätte aller übrigen Creaturen, die Vermittlung und Vereinigung der gesammten Natur ist, und alles das einheitlich und unzertrennlich enthält, was in den verschiedenen Theilen der Natur gesondert existirt [3]). Es gibt daher keine Creatur, die in ihm nicht erkannt werden könnte; sogar in den himmlischen Wesen gibt es nichts, was nicht wesentlich im Menschen subsistirte auch

[1]) Vergl. auch *Baur*, L. v. d. Dreieinigkeit II. 320 ff.; *Meier*, L. v. d. Trinit. I. 231 ff.

[2]) De div. nat. II, 9: „Inter primordiales rerum causas homo ad imaginem Dei factus est, *ut in eo omnis creatura, et intelligibilis et sensibilis,* ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus (est), *unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum.*" IV, 7: „Deus omnem creaturam, visibilem et invisibilem, in homine fecit, quoniam ipsi universitas conditae naturae inesse intelligitur." V, 25: „Omnis creatura in homine est." Cfr. III, 37.

[3]) L. c. II, 7: „Homo in occultis naturae causis, secundum quas primitus conditus est, et ad quas reversurus est, continetur, in quantum est." III, 37: „Non immerito dicitur *homo creaturarum omnium officina,* quoniam in ipso universalis creatura continetur. Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal, vivit ut germen, corpore animaque subsistit, nullius creaturae expers." — Cfr. II, 3. 4. ob. S. 107. A. 2. und V, 20.

nach seinem Falle[1]; und nur deshalb wurde der Mensch zugleich in die Classe der animalia gesetzt, weil Gott in ihm auch die körperliche Natur schaffen wollte; und er wollte die körperliche und intelligible Natur im Menschen eben darum schaffen, weil er ihn nach seinem Ebenbilde schaffen wollte[2].

Dass E. diese Auffassung des Menschen von *Maximus* herübernimmt, welchen er auch überall hiebei citirt, haben wir schon S. 111 gesehen[3]. Es soll freilich der Mensch nur im Urzustand diese Vereinigung der gesammten Natur gebildet haben, da durch den Fall, wie wir sehen werden, die Entzweiung und Verschiedenheit auch in seine Natur drang; E. kann aber zwischen dem Menschen vor und dem nach dem Fall um so weniger einen Unterschied festhalten, als

---

[1]) L. c. II, 9: „Non enim ulla creatura est, quae in homine intelligi non possit," daher heisse es in der Schrift — was wieder ein Beispiel seiner merkwürdigen Exegese ist, „praedicate Evangelium *omni creaturae*" und „*omnis creatura* congemiscit et dolet usque adhuc" (Rom. 8, 22.), wo also der Mensch omnis creatura genannt werde. — IV, 7: „Quamvis adhuc lateat, quanta sit prima hominis conditio post praevaricationem superni luminis defectu, nihil tamen in coelestibus essentiis naturaliter inest, quod in homine essentialiter non subsistat." — III, 37: „Multa reperies in homine, quae nequaquam natura recipit angelica; non autem subsistit in angelo seu in alia creatura, quod naturaliter homini non insit." — V, 25: „In humana natura totus mundus subsistit."

[2]) L. c. IV, 7: „Si Deus hominem in genere animalium non crearet, vel certe si omnium animalium totam naturam in homine non substitueret, quomodo universa creatura visibilis et invisibilis in eo comprehenderetur? Ac per hoc rationabiliter possumus dicere, propterea Deus hominem in genere animalium voluit substituere, quoniam in ipso omnem creaturam voluit creare. In ipso autem omnem creaturam voluit creare, quia ad imaginem et similitudinem suam voluit eum facere, ut quemadmodum principale exemplum superat omnia essentiae excellentia, ita imago ejus superaret omnia creationis dignitate et gratia." — Hienach läge die göttliche Ebenbildlichkeit auch in der sinnlichen Natur des Menschen (s. S. 259. A. 2.). — Den grossen Widerspruch dieser Auffassung der menschlichen Leiblichkeit mit der Betrachtung derselben als einer Strafe des Falls (S. 258 u. unten) scheint E. nicht zu bemerken.

[3]) Vergl. II, 3. 4. 8. 9 u. a. mit *Maximus*, de ambiguis c. 37; schol. in Greg. (ed. Gale) S. 14 ff.; s. ob. S. 107.

er nicht nur die Sünde überhaupt als etwas bloss negatives betrachtet, sondern auch den Fall und dessen Folgen als von Gott geordnet und geschaffen ansieht und daher dem Menschen vor wie nach dem Fall obige Stellung innerhalb der Erscheinungswelt und der Creatur überhaupt beilegen muss [1]).

Der tiefere Grund, weshalb E. dem Menschen diese centrale Stellung innerhalb der Creatur anweist, liegt darin, dass E. nicht bloss das Wesen des Menschen an sich als analog der göttlichen Trinität betrachtet, sondern auch sein Leben und seine Thätigkeit [2]). Denn ***der Mensch*** — obwohl er zu der Naturform, welche geschaffen wird und nicht schafft, gehören soll — ***besitzt in seinem Geiste eine eigenthümliche Schöpferkraft.*** Wie Gott in seinem Sohne, als in seiner Weisheit, Alles schafft und erhält, so bringt die menschliche Vernunft alles, was sie von Gott und den ewigen Ursachen der Dinge auffasst, in ihrem Verstande durch die Erkenntniss hervor und bewahrt es darin durch das Gedächtniss. Und wie der Vater das im Sohne einheitlich Gegründete durch den h. Geist in seine einzelnen, gesonderten Wirkungen vertheilt, so vertheilt die menschliche Vernunft das durch den Verstand Hervorgebrachte und durch den innern Sinn Bewahrte in die gesonderte Erkenntniss einzelner sensibler oder intelligibler Dinge [3]). Hier springt die ***idealistische Grundanschauung*** E.'s

[1]) L. c. II, 9: „Creatori suo semper adhaerens — omnis creatura nullam divisionem in eo pateretur. Sed quoniam primus homo in tali felicitate permanere neglexerat, — in infinitas partitiones varietatesque naturae humanae unitas dispersa est.“ Cfr. II, 8. Weiteres s. unten bei der Lehre vom Sündenfall. — In III, 37. IV, 7. V, 25 u. a. scheint E. dem Menschen diese Stellung trotz des Falles beizumessen.

[2]) L. c. II, 24: „Cognosce, quam clare divinae bonitatis substantialis trinitas *in motibus* humanae naturae recte eos intuentibus arridet.“

[3]) Ueber die menschliche Trinität von intellectus, ratio und sensus s. oben S. 260. — De div. nat. II, 24: „Quemadmodum Filium artem artificis vocitamus, quoniam in ipso, sua quippe sapientia, Pater omnia fecit aeternaliterque custodit: ita etiam humanus intellectus, quodcunque de Deo deque omnium rerum principiis purissime percipit, veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae creat per cognitionem, inque sinibus ipsius recondit per memoriam. Ut autem Pater, quaecunque in Verbo simul et semel, uniformiter, uni-

deutlich in die Augen; denn ihm ist hienach nicht die Erkenntniss der Einzeldinge das Erste, aus welcher der Mensch Vorstellungen, und aus diesen wiederum Begriffe bilden würde, sondern dieses Allgemeine, das Ideale, das vom Verstand und der Vernunft in Gott und den ewigen Ursachen »universaliter« Betrachtete, ist das Erste, das Ursprüngliche in der Erkenntniss, aus der dann erst der Sinn Betrachtungen und Wahrnehmungen einzelner Dinge erzeugen kann [1]). — Ihre Gott analoge Schöpferkraft bethätigt die Seele ferner darin, dass sie sich selbst ihren Körper schafft, indem sie seine Materie annimmt, derselben zugleich mit der Annahme eine Form und Lebensbewegung gibt und den äusseren Sinn verleiht [2]); denn ihr Schaffen unterscheidet sich darin vom göttlichen, dass sie nicht, wie Gott, etwas aus nichts hervorbringen kann. Und wie die göttliche Trinität die Gesammtheit der Dinge nicht nur schafft, sondern auch regiert und erhält, so sorgt die menschliche Trinität für die Unversehrtheit des ganzen Körpers und der Sinne, indem sie ihn bewegt und regiert [3]).

versaliter condidit, per Spiritum in primordialium causarum effectus dividit, sive in essentias intelligibiles sive in mundi sensibilis varium ornatum profluxerint: ita intellectus ex intelligibilium rerum gnostica contemplatione formatus, omne, *quodcunque in arte rationis creat* et reponit, per sensum animae interiorem *in singularum rerum* sive intelligibilium sive sensibilium discretam inconfusamque *dividit cognitionem*." Ebenso III, 12: „Ipsa ars ab arcanis suis, in quibus simul in animo est, in rationem intelligibili progressione incipit descendere; — iterum ars ex ratione in memoriam descendens, paulatim apertius in phantasiis veluti in quibusdam formis se ipsam luculentius declarat; tertio vero descensu ad corporales sensus diffunditur, ubi *sensibilibus signis virtutem suam per genera et species omnesque divisiones — exerit.*"

[1]) A. a. O.: „Omnia enim, quae intellectus in ratione universaliter considerat, particulariter per sensum in rerum omnium discretas cognitiones definitionesque partitur." Cfr. unten IV, 6. 7. 9. u. S. 152 ob. A. 1.

[2]) L. c. II, 24: „Secunda rationalis naturae operatio in creatione sui corporis (vergl. dagegen S. 267) cognoscitur, inque ejus sollicito regimine aperitur. Primo siquidem materiam ejus ex qualitatibus rerum sensibilium accipit, eique nullo temporali spatio interposito formam vitalemque motum accommodat, sensum quoque exteriorem ei praestat." Weiteres s. bei den Folgen des Falls.

[3]) A. a. O.: „Summa Trinitas, omnium rerum creatrix, omnia,

Wie ist es denn aber näher zu denken, dass alles, was erkannt wird, vom intellectus in der ratio geschaffen werden soll? Alles, was gedacht und vorgestellt wird, sagt E., wird im Denkenden und Vorstellenden gewissermassen erschaffen und hervorgebracht. Denn indem ich, entwickelt der Schüler ganz richtig, die Vorstellungen sinnlicher Dinge dem Gedächtniss einpräge, sie trenne, vergleiche und in eine Einheit zusammenfasse, wird ein Begriff der äusseren Dinge in mir hervorgebracht. Ebenso werden auch die Begriffe intelligibler Gegenstände durch geistige Betrachtung und Erforschung in mir erzeugt [1]. Da könnte man nun, wenn zugleich gesagt wird, dass, wie das Erkannte in der Vernunft, so auch die Vernunft in allem, was sie vollkommen erkenne, hervorgebracht und eins mit demselben werde [2], versucht sein, zu glauben, die S. 155 erwähnte Auffassung *Staudenmaier's* sei die richtige, wonach E. nur lehren soll, dass wir uns im Denken eins setzen mit dem, womit unser Denken übereinstimmt, dass wir also die Dinge nicht an sich, sondern nur für unser Erkennen hervorbringen, eine Auffassung, die wir auch von einer Stelle oben entschieden begünstigt fanden. Allein der Lehrer billigt diese Erklärung der Entstehung der Begriffe aus Vorstellungen und sinnlichen Wahrnehmungen der Dinge, »quae extra me

---

quae fecit, de nihilo fecit. — Nostra vero trinitas nihil creat de nihilo; illud enim solius Dei est, et nullius creaturae. — Ut summa Trinitas universitatem totius creaturae providentiae suae regulis movet, regit et nihil perire sinit: ita nostrae naturae trinitas universitati corporis sui omniumque sensuum ejus incolumitati providet, ipsumque movet et continet.“

[1]) L. c. IV, 7: „Omne, *quod cognoscitur intellectu et ratione*, seu corporeo sensu imaginatur, putasne, *in ipso*, *qui intelligit et sentit*, *quodammodo posse creari et effici?* Disc.: Videtur mihi posse. Rerum siquidem sensibilium species, quas corporeo sensu attingo, quodammodo in me creari puto; earum namque phantasias dum memoriae infigo, divido, comparo ac veluti in unitatem quandam colligo, quandam notitiam rerum, quae extra me sunt, in me effici perspicio. Similiter etiam interius intelligibilium, quae solo animo contemplor, quasdam notiones, dum studiose eas perquiro, in me nasci et fieri intelligo.“

[2]) Ib. IV, 9: „In omni siquidem, quodcunque purus intellectus perfectissime cognoscit, fit, eique unum efficitur.“ — Cfr. V, 8.

sunt,« nicht, und kann sie nicht billigen, weil, wie wir oben sahen, das Ideale, Allgemeine, Begriffliche das Ursprüngliche in der Erkenntniss sein soll, nicht das aus äusseren Wahrnehmungen erst Abgeleitete. Es zeigt schon die dem Obigen unmittelbar angehängte Bemerkung des Schülers, dass er *nicht einsehe*, *was für ein Unterschied sei zwischen dem Begriff einer Sache und der Sache selbst,* wie E. über jene Prämissen hinweg zu einer rein idealistischen Anschauung überleiten will [1]). Da zeigt nun aber die Antwort des magister wieder recht deutlich, wie fein und unvermerkt E. auf den Kern seiner Speculation zu führen weiss, und wie man bei ihm oft behutsam über das zunächst Gesagte hinwegsehen muss auf das nur leise angedeutete, hinter einer weit ausholenden Auseinandersetzung sich verbergende Resultat, wie wir dies S. 195 ganz ebenso bei der Cardinalfrage, ob man den Schluss ziehen dürfe, Gott sei Alles und Alles sei Gott, gesehen haben. Der Magister stellt sich nemlich über diese frappante Bemerkung zuerst betroffen; da nun aber der Schüler sie zurücknimmt [2]), führt der Lehrer ihn doch auf dieses Resultat zurück, indem er ihm zeigt, dass nicht nur der Geist und seine Selbsterkenntniss eins und dasselbe seien, sondern dass ihm neben der peritia auch die disciplina als substanzieller Theil von sich inwohne, weil er als einfaches Wesen und Ebenbild der göttlichen Trinität sie nicht durch Accidenzien von aussen her erhalten haben könne [3]), womit E. seinen *platonischen* Stand-

[1]) IV, 7: „*Quid autem interest inter notitiam et res ipsas, quarum notitia est, plane non video.*“

[2]) IV, 7: „Mag.: Quid tibi videtur? Num unius naturae, an alterius sunt res earumque notitiae, quae in anima fiunt? Discip.: Alterius.“

[3]) A. a. O.: „Mag.: Si certissima ratione suaderes, non notitiam ex artibus, verum artes ex notitia formari, tua forsitan ratiocinatio recte ingrederetur. — Si mentem suique peritiam non duo quaedam, sed unum atque idem vera docet ratio, cogor fateri, omne, quod mente intelligitur, peritia quoque sui intelligi. — Mentis natura simplex est. — Putasne igitur, aliquid ei accidere, quod ejus essentiae naturaliter non inest? Disc.: Puto quidem. — Mag.: Non ergo peritia disciplinae vel ipsa disciplina naturaliter ei inest, sed ex accidentibus ei extrinsecus proveniunt. Disc.: *Non ausim hoc dicere.* Neque enim verisimile est, Deum ad

punct wieder deutlich zu erkennen gibt, nach welchem die Ideen in subjectiver Hinsicht die aus der Erfahrung nicht abzuleitenden Principien des Wissens, angeborne Regulative unsres Erkennens sein sollen.

Man könnte nun erwarten, dass, weil die disciplina dem Geiste angeboren ist und nicht von aussen zukommt, und weil bei E., wie wir schon S. 144. 157 u. a. öfters sahen, das Sein erst durch das Selbstbewusstsein zu seiner vollen Wahrheit gelangt, daraus unmittelbar das Resultat werde gezogen werden, das Wesen der Dinge liege in der dem Menschen angebornen Erkenntniss derselben, es sei daher in Wahrheit kein Unterschied zwischen dem Begriff einer Sache und der Sache selbst. Allein der vorsichtige Lehrer sagt dies zuerst nur von Gott aus. Weil der göttliche Geist den Begriff des nach ihm geschaffenen menschlichen Geistes sammt dessen peritia und disciplina in sich hat, und der Gedanke Gottes von dem zu Schaffenden die wahre Substanz des Geschaffenen ist, so ist auch der menschliche Geist und der Begriff desselben in Gottes Geist nichts verschiedenes, sondern sie sind identisch; die Substanz des Menschen, wie die der Dinge überhaupt, fällt zusammen mit ihrem Begriff im göttlichen Verstand; und so erhalten wir die Definition: ***der Mensch ist ein intellectualer Begriff, der im göttlichen Geiste von Ewigkeit her existirte***[1]). Die göttliche gnostica virtus hat alles, ehe es war,

imaginem et similitudinem suam creasse mentem, cui naturaliter peritia atque disciplina non ingenita sit; alioquin non esset mens. — Mag.: Restat considerare, quomodo ei insunt peritia et disciplina, num veluti naturales qualitates, quas virtutes appellant, — an veluti substantiales partes, quibus consistit? Disc.: Quod postremo posuisti crediderim."

[1]) A. a. O.: „Sola divina mens notitiam humanae mentis peritae disciplinalisque a se formatae veram possidet in se ipsa. Putasne, aliud esse humanam mentem et aliud notionem ejus in mente formantis et noscentis? Disc.: Imo vero intelligo, non aliam esse substantiam totius hominis, nisi suam notionem in mente artificis, quia omnia, priusquam fierent, in se ipso cognovit; *ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum*, *quae cognita sunt*, quoniam in ipsa perfectissime facta et aeternaliter et immutabiliter subsistunt. Mag.: Possumus ergo hominem definire sic: *Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta.* — Verissima definitio est

erkannt und zwar in sich, weil ausser ihr nichts ist, da alles Uebrige kein wirkliches, nur ein sogenanntes Sein hat, nur eine Erscheinung Gottes ist[1]). Nun soll sich aber das der göttlichen Trinität ebenbildliche Wesen des Menschen weiter darin zeigen, dass, wie in Gott der Begriff des Menschen ist, so im Menschen die Begriffe von allem Sinnlichen und Intelligiblen sind, das der menschliche Geist denken kann. Daraus erkennen wir erst recht, inwiefern die ganze übrige Creatur im Menschen in eins zusammengefasst sein soll; sie ist dies nicht blos ideell, sondern zugleich reell; *wie nemlich im Geiste Gottes der Begriff aller Wesen die Substanz der Wesen selbst ist, so ist auch der im menschlichen Geist liegende Begriff der sinnlichen uad intelligiblen Wesen die Substanz dieser Wesen selbst*; und wie der Begriff des Sinnlichen und Intelligiblen die Substanz derselben ist, so sind auch die Begriffe der Differenzen, Accidenzien und Besonderheiten derselben diese Differenzen u. s. f. selbst, daher *ist im Menschen* auch alles Besondere und Differente, kurz *die ganze Natur mit allen ihren Arten und Theilen geschaffen, und sie subsistirt in ihm*, *weil der Begriff aller ihrer Theile, der Elemente*, *Bäume*, *Kräuter u. s. f. der menschlichen Natur eingepflanzt ist*[2]). Wie der göttliche Verstand allem vorausgeht und alles

— non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt.“ — Dabei beruft sich E. auf *Boëthius* und *Augustin*, der in Exemero sagt: „siquidem intellectus omnium in divina sapientia substantia est omnium, imo omnia.“ — Vergl. oben S. 106, wie *Maximus* lehrt, dass Gott die Begriffe des Menschen und alles Geschaffenen von Ewigkeit her in sich gehabt habe.

[1]) L. c. III, 4: „Si *intellectus omnium est omnia*, et ipsa sola (trina bonitas) intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae, priusquam essent omnia, cognovit omnia, et extra se non cognovit omnia, quia extra eam nihil est, sed intra se habet omnia. Cetera, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt,“ s. S. 207. A. 1.). III, 12: „Ipse (divinus intellectus) est enim intellectus omnium, imo omnia.“ — Cfr. de praedest. c. IX. 4.

[2]) L. c. IV, 7: „Quid mirum, si *rerum notio, quam mens humana possidet*, dum in ea creata est, *ipsarum rerum*, *quarum notio est*, *substantia intelligatur*, ad similitudinem mentis divinae, in qua notio universitatis conditae ipsius universitatis incommunicabilis substantia est;

ist, so geht auch die intellectuale Erkenntniss der menschlichen Seele allem voraus, was sie erkennt, und ist dieses alles [1]). Wie überhaupt dem Allgemeinen, Einheitlichen, der Idee gegenüber dem Einzelnen und Besonderen die wahre Realität zukommt, so *ist auch der intellectus in Wahrheit die erkannte Sache selbst*, indem durch eine Thätigkeit der Intelligenz die Grundursachen der Dinge zu einer Einheit zusammengefasst werden, nicht aber durch die Dinge selbst [2]).

Der letzte Grund davon, dass der Mensch die zusammenfassende Einheit der ganzen Natur sein, und eine der göttlichen analoge Schöpferkraft haben soll, ist somit der, dass er in seinen Begriffen die Substanz der ganzen Natur hat, und er sie, während er sie denkt und erkennt, in sich selbst hervorbringt [3]). Dass damit mehr gesagt ist, als nur das, was *Staudenmaier* (s. o. S. 155) hierin finden will, dass wir uns

---

et quemadmodum notionem omnium, quae in universitate et intelliguntur et sensu percipiuntur, substantiam dicimus eorum, quae intellectui vel sensui succumbunt, ita etiam notionem differentiarum ac proprietatum naturaliumque accidentium ipsas differentias et proprietates et accidentia esse dicamus? *Creata est igitur in eo irrationabilitas et omnis species omnisque differentia et proprietas ipsius irrationabilitatis*, et omnia quae circa eam naturaliter cognoscuntur, quoniam horum omnium et similium notitia in ipso condita est. Similium autem dixi propter illa, quae extra animalia natura rerum continet, ut sunt mundi elementa, herbarum quoque lignorumque genera et species ceteraque, quorum omnium vera *cognitio humanae naturae insita est.*" — „In homine omnia creata sunt, et in ipso subsistunt."

[1]) Ib. IV, 9: „Quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia, et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia, quae praecognoscit, est."

[2]) Ib. II, 8: „*Intellectus rerum veraciter ipsae res sunt*, dicente sancto *Dionysio: Cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt, est*; sed ipsas primordiales suas causas rationesque in adunationem quandam actione intelligentiae, non autem re ipsa colligi." Cfr. III, 3. IV, 7.

[3]) Die Differenz der beiden Anschauungen, dass der Mensch als Einheit der Creatur bald darum erscheint, weil sein Geist die intelligible, sein Leib die sensible Seite des Geschaffenen darstellt, bald darum, weil in seinem intellectus sämmtliche Begriffe des Geschaffenen vereinigt sind, also alles in ihm subsistirt, somit der Geist allein jene Einheit ist, vereinigt E. nicht.

im Denken eins setzen mit dem, womit unser Denken übereinstimmt, weil der nicht wahr, d. h. übereinstimmend mit der Natur des Gegenstands, erkenne, der sich bei seinem Erkennen nicht mit dem Gegenstand als eins setze, hätte nicht geläugnet werden sollen. So gewiss bei Gott nicht eine bloss formal logische Einheit des Denkens und Seins, sondern eine reale, metaphysische gemeint ist, wenn gesagt wird, der Begriff der Wesen im Geiste Gottes sei deren Substanz, so gewiss auch beim Menschen, bei welchem E. ganz dieselben Ausdrücke über das Verhältniss des erkennenden Subjects zum Object gebraucht; und die bloss formal logische Einheit des Denkens und Seins drückt man doch gewiss nicht so aus: die Begriffe der Dinge seien deren wahrhafte, ja *deren einzige* (vera ac sola) Substanz, die Erkenntniss des Seienden sei das Seiende selbst, der intellectus sei res ipsa u. s. f.[1])! Ueberdies tritt ja bei der durch den blossen Erkenntnissprocess geforderten Einheit des Denkens und Seins der Gegenstand dem Denken äusserlich gegenüher, so dass er erst durch den Erkenntnissprocess als Begriff in das Denken verpflanzt werden muss; dagegen sind nach E's Lehre die Begriffe des Menschen, in welchen die Substanz der Natur bestehen soll, ihm *angeboren,* sie gelangen nicht von aussen durch den Erkenntnissprocess in sein Denken, sondern sind seinem Geiste immanent; die Einheit des Seins und Denkens im menschlichen intellectus ist also eine ursprüngliche, an sich bestehende, nicht eine gewordene, durch den Erkenntnissprocess errungene. — Die von Staudenmaier für seine Auffassung geltend gemachten Sätze E.'s verlieren theils durch eine schärfere Analyse des Textes ihre Beweiskraft[2]), theils beruhen sie auf einseitigen Voraussetzun-

[1]) Angesichts solcher Sätze ist es schwer zu begreifen, wie *Maier,* Trin.L. I. S. 229 sagen mag, es sei bei E. „nirgends die eigentlich metaphysische Speculation, nur das psychologische Gesetz des Gedankengangs von Vorstellungen zu Begriffen, von Begriffen zu Vorstellungen."

[2]) *Staudenmaier* sagt (Lehre v. d. Idee S. 544): „dass die Einheit des Gedankens mit dem erkannten Objecte keine wesentliche, sondern eine rein formelle ist, geht bei E. daraus hervor, dass er es in den untern Regionen des Wissens ebenso, wie in den obern, in Anwen-

gen[1]), theils sprechen sie geradezu gegen ihn[2]). Nur in der S. 155. A. 3. genannten Stelle, wo E. sagt, dass zwei Disputirende

dung bringt; so sei de div. nat. I, 3 ὕλη gleichbedeutend mit sensus; s. die Stelle o. S. 141. A. 2. Zu dieser Auffassung war St. berechtigt, indem er wohl nur den Gale'schen Text vor sich hatte, in welchem es heisst: „quae per excellentiam suae naturae non solum ὕλην id est omnem sensum, vel etiam intellectum fugiunt.“ Allein die Stelle ist eine durchaus corrupte; einige Handschriften lassen id est weg, und statt ὕλην ist nach den Untersuchungen von Floss zu lesen ὕλιον, was ohne Zweifel im Sinne von ὑλικόν zu verstehen ist, daher der Sinn einfach der ist: was nicht nur über das Hylische hinausliegt, d. h. über die Sinne u. s. f., was nicht mehr in das Hylische, d. h. sinnlich Wahrnehmbare und ebenso nicht in das vom Verstand Erkennbare fällt; es ist ein abgekürzter, zusammengezogener Satz statt: quae non solum ὕλιον oder ὕλια non sunt, i. e. omnem sensum fugiunt, sed etiam intellectum etc. Eine so wichtige, für die ganze Auffassung des E. massgebende Ausdrucksweise, wie die, dass er ὕλη und sensus gleichbedeutend nehme, müsste doch gewiss auch in andern Stellen hervortreten.

1) Staud. beruft sich dafür, dass unser Erkennen der Gottheit nur ein geistiges Einssetzen unsres Verstandes mit dem „sich offenbarenden höchsten Verstande“ sei, auf die Lehre von der Theophanie, wonach „die Vereinigung des menschlichen Geistes mit Gott keine andre sein könne als eine intellectuelle und moralische, womit der substanzielle Unterschied für immer gesetzt bleibe“ (a. a. O. S. 550 ff.); wir haben aber oben gesehen, dass dies nur der ursprüngliche Begriff der Theophanie ist, während derselbe sich nachher dahin erweitert, dass der Geist als solcher, ja jedes Wesen eine Theophanie ist (s. S. 205 ff.), so dass der Geist eine Theophanie hat und darin Gott hervorbringt, d. h. selbst Gott wird, sobald er sich selbst als Theophanie weiss. — Macht St. hiebei ferner geltend, dass E. den Gottesbegriff des menschlichen Geistes nie für einen schlechthin adäquaten ausgebe, so haben wir schon S. 195 gesehen, dass dies auch von pantheistischen Principien aus möglich ist, sofern das Allwesen nie in seiner Totalität, d. h. auf adäquate Weise, zur Erscheinung kommt in den Einzelwesen. — Endlich wenn St. sich darauf beruft (S. 565 ff.), dass auch Gott, wenn er die Welt und den Menschen denke, nicht selbst die Welt und der Mensch sei, so haben wir allerdings S. 187 ff. gesehen, dass sich E. in vielen Stellen Mühe gibt, Gott und Welt auseinanderzuhalten, dass aber auch in einer Reihe von andern Stellen eine zur Einerleiheit werdende Wesensgleichheit beider gelehrt wird (S. 192 ff.).

2) So die S. 154. A. 3. erwähnte Stelle, von der Staud. etwas unklar sagt: „indem der Uebergang zu diesem Erkennen (Gottes)

durch gegenseitiges Verständniss gegenseitig in einander hervorgebracht werden, so dass der eine der intellectus des andern werde, kann blos die formal logische Einheit gemeint sein; aber hier sagt auch E. nicht, dass der eine in sich, in seiner Erkenntniss die vera ac sola substantia des andern habe [1]).

Wie sollen wir nun aber jene merkwürdigen idealistischen Sätze, die wir eher aus dem Munde eines Philosophen des 19. Jahrhunderts, als aus dem eines kirchlichen Lehrers des 9. erwarteten, und die gewiss geeignet sind, dem Systeme dieses Mannes alle Aufmerksamkeit zuzuwenden, zu verstehen haben? Dass E. sich darin zur Fichte'schen Höhe des subjectiven Idealismus aufgeschwungen habe, können wir nicht annehmen; vielmehr sind wir geneigt, zu glauben, dass E. über das Verhältniss des Seins zum menschlichen Denken, über das Hervorgebrachtwerden des ersteren durch dieses, über das substanzielle Vorhandensein desselben in den Begriffen keine ganz klare Vorstellung hatte. *Nur das war ihm klar, dass es kein wirkliches Sein, kein Dasein geben könne ohne den intellectus*, unabhängig vom Denken, wie wir dies auch von Anfang an (s. S. 144. 157) bei ihm fanden [2]); aber ebenso ist ihm auch unser Denken und Vorstellen nicht unabhängig vom Sein; hinter dem Erkennen bleibt das reine Sein, die absolute Realität, welche ebenso Gott als die Welt ist. Das Selbstbewusstsein ist ihm freilich nicht bloss im gewöhnlichen Sinne der Weg zur Erkenntniss, sofern sich ohne dasselbe überhaupt keine wahre Erkenntniss erzeugen kann, sondern in dem Sinne, dass es in sich selbst, in den dem Geist angebornen Begriffen das wahre Wesen der Dinge hat und

---

durch unsern Verstand, sofern dieser der Ausgangspunct ist, vermittelt wird, erkennt sich auch andrerseits nur derjenige in Wahrheit, *der sich in Gott erkennt,*" während es doch heisst: wer sich selbst vollkommen erkennt, profecto Deum intelligit, nicht aber: se in Deo intelligit.

[1]) De div. nat. IV, 9. s. S. 155. A. 3. u. S. 232. A. 1.

[2]) Vergl. auch das bezeichnende id est I, 13: „Quae sunt, id est, quae dici aut intelligi possunt."

findet; aber darum erreicht E. den Standpunct der Fichte'schen Wissenschaftslehre doch noch nicht, wornach das Ich sich selbst schlechthin als absolut setzt, durch einen Machtspruch der Vernunft, nach welchem überhaupt kein Nicht-Ich, kein Leiden sein soll, die äussere Existenz der Welt aufhebt, indem das, was wir Gegenstände nennen, nur die verschiedenen Brechungen der Thätigkeit des Ich an einem unbegreiflichen Anstosse und die Uebertragung dieser Bestimmungen auf etwas ausser uns sein sollen, ja indem auch dieser Anstoss nicht ohne Zuthun des Ich entstehen, also auch das Kantische Ding an sich ein innerliches werden, und so die ganze Welt nur das System der Vorstellungen des Ich sein soll. Diesen Standpunct erreicht E. nicht, obgleich er ihm zusteuert [1]), da er sich von der Vorstellung einer »materia extra intellectum creata,« von Dingen, welche der Sinn »extrinsecus« erreicht und deren Vorstellungen er in passiver Weise recipirt [2]), nicht recht loszureissen vermag; und dies darum, weil er sich im Hintergrund des Erkennens stets das reine Sein, das dem Kantischen Ding an sich entsprechende »incomprehensibile per se« denkt, von welchem wir nur erkennen, dass, nicht aber was es ist [3]). Durch dieses reine Sein, welches unabhängig vom intellectus existirt, d. h. durch den »Anstoss« an ihn, gelangen die dem menschlichen Geiste angebornen, aber wohl nicht durch die blosse Selbstthätigkeit des Ich erwachenden Begriffe der Welt in das Selbstbewusstsein. Durch letzteres aber gelangt das Sein hinwiederum zu seiner vollen Wahrheit, d. h. das »Dasein« des Seins ist nie möglich ohne

---

[1]) Vergl. besonders II, 24, III, 12 u. A. (S. 269. A. 3), wonach der intellectus das, was er in arte rationis creat, per sensum interiorem in singularum rerum dividit cognitionem, wonach also das Ich die intelligible und sensible Welt durch seine Selbstthätigkeit zu bilden und letztere aus sich herauszusetzen, somit sich selbst als schrankenlos absolut zu setzen scheint.

[2]) De div. nat. III, 4: „Intellectus noster vehicula illa, in quibus ad aliorum sensus invehitur, de materia extra se creata et facit et suscipit.“ — II, 24: „Per sensum exteriorem omnium rerum, quas extrinsecus attingit, phantasias recipit.“

[3]) Ib. 1, 3. III, 15. IV, 7. s. o. S. 143; IV, 9. s. S. 153 A. 2.

das Selbstbewusstsein; ***sobald irgend etwas Bestimmtes von dem reinen Sein ausgesagt***, sobald es in irgend eine Form des »Daseins« gefasst wird, ***so existirt es in dieser Bestimmtheit, dieser Form nur im menschlichen Bewusstsein***, nicht aber an sich, unabhängig von diesem. Dies ist der Grund, warum wir immer und immer wieder das, was von Gott ausgesagt wird, sei es eine Eigenschaft, oder eine Thätigkeit, eine Kategorie, ein Denken, ein Bewusstsein, eine Trinität, zuletzt als bloss in's menschliche Bewusstsein fallend erkennen mussten, weil Gott das reine Sein bleiben soll, das, sobald es bestimmter gefasst wird, zu einem Product unsrer Subjectivität wird. Es sind daher auf diesem Standpunct die Dinge so wenig ohne unsre Vorstellungen, als unsre Vorstellungen ohne das reine Sein, welches den Dingen zu Grunde liegt; beide sind nur in und mit einander; kurz E. steht, wie wir glauben, ungefähr auf ***demselben Standpunct, welchen Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben" einnimmt*** [1]. Auf die-

[1]) *Fichte*, „Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre," Berlin 1806; einige Sätze daraus mögen zur Erläuterung hier eine Stelle finden; z. B. S. 71: „Die gesammten äusseren Sinne mit allen ihren Objecten sind nur im allgemeinen Denken begründet (vergl. damit E. de div. nat. II, 24. III, 12 o. S. 269. A. 3), und eine sinnliche Wahrnehmung ist überhaupt nur im Denken und als ein Gedachtes, als eine Bestimmung des allgemeinen Bewusstseins, keineswegs aber von dem Bewusstsein getrennt und an sich möglich; — es ist überhaupt nicht wahr, dass wir sehen, hören u. s. f., sondern dass wir uns nur bewusst sind unsres Sehens, Hörens." — S. 77: „Die allererste Aufgabe des eigentlichen Denkens ist die, das Sein scharf zu denken; dieses wahre Sein geht nicht hervor aus dem Nichtsein; denn allem, was da wird, muss ein Seiendes vorausgesetzt werden, durch dessen Kraft jenes erste wird. Das innere, in sich verborgene Sein (vergl. de div. nat. I, 3; III, 15; IV, 7. 9 u. a.) ist vom Dasein zu unterscheiden. Unmittelbar und in der Wurzel ist Dasein des Seins das Bewusstsein oder die Vorstellung des Seins, wie man sich das z. B. an dem Wort Ist klar machen kann: die Wand ist, wo ist nur das äussere Dasein der Wand bezeichnet, ihr Sein ausserhalb ihres Seins. — Gewöhnlich aber glauben wir, das Dasein überspringend, in das Sein selbst gekommen zu sein, indess wir doch immer und ewig nur in dem Vorhof, dem Dasein, verharren." — S. 82: „Das Sein soll da sein; nun muss es dem Dasein entgegengesetzt werden und

sem Standpunct wird aber gewiss mehr als die bloss formal logische Einheit des Denkens mit seinem Object behauptet, da bei letzterem die Existenz des Objects an sich in keine Abhängigkeit vom Subject tritt, dort aber das Object, sobald es ein bestimmtes, ein Dasein ist, nur im Bewusstsein existirt. Der Schwerpunct in obiger Anschauung, wie im System des E. überhanpt, neigt sich daher entschieden auf die Seite des subjectiven intellectus, der, wenn nicht das Sein an sich, doch das gesammte Dasein von sich abhängig macht, es als seinem Wesen nach nur in sich, in seinen eigenen Vorstellungen und Begriffen existirend betrachtet. ***Es fehlt dem E. zur Abklärung seiner Anschauung nur der Begriff des Daseins im Unterschied vom reinen Sein;*** denn seine Sätze, dass die Erkenntniss des Seienden das Seiende selbst, dass der intellectus die res ipsa sei u. a., wollen nichts andres sagen, als was Fichte (a. a. O. S. 82) lehrt: »das Bewusstsein des Seins, das Ist zu dem Sein, ist unmittelbar das Dasein; — das Dasein ist nothwendig ein Bewusstsein.«

Wenn nun aber der die zusammenfassende Einheit der Erscheinungswelt bildende Mensch in den Begriffen seines intellectus die Substanz der Dinge besitzen, andrerseits das Wesen der Dinge und des Menschen selbst nur als Begriff im göttlichen Geiste subsistiren soll (s. S. 273 ff.), — eine Doppelheit der Anschauung, in der wir den letzten Grund davon zu erkennen haben, dass E. die primordiales causae der Welt

---

zwar, da ausser dem Sein nichts ist, als sein Dasein; das Dasein muss sich gegenüber ein absolutes Sein setzen, dessen blosses Dasein es selbst sei: es muss durch sein Sein einem andern absoluten Dasein gegenüber sich vernichten, was eben den Charakter des blossen Bildes, der Vorstellung oder des Bewusstseins des Seins gibt; es muss also das Dasein des Seins nothwendig ein Selbstbewusstsein seiner selbst als blossen Bildes von dem absolut in sich selbst seienden Sein sein. Wissen und Bewusstsein ist das absolute Dasein, oder die Aeusserung und Offenbarung des Seins in seiner *einzig möglichen Form* (cfr. E. IV, 7: „ipsa cognitio substantia est *vera ac sola* eorum, quae cognita sunt.“). S. 87: „Das reale Leben des Wissens ist in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selbst und nichts andres“ u. s. f.

bald als blosse Producte der subjectiven Anschauung, bald als objectiv in sich bestehende und wirkende Wesenheiten und Potenzen betrachtet: so fragt es sich, welches Verhältniss zwischen dem menschlichen und göttlichen Denken stattfinde, inwiefern die Dinge sowohl in jenem als in diesem subsistiren können? Da insbesondre der Mensch nicht nur die Begriffe der sensiblen und intelligiblen Welt ausser ihm in sich hat, sondern auch den Begriff seiner selbst und in diesem seine eigene Substanz[1]), und doch nur eine notio intellectualis in Gottes Geist sein soll, so fragt es sich, *ob das substanzielle Wesen des Menschen und der Schöpfung das Wissen Gottes von diesen oder das Wissen des Menschen von sich selbst und von jener sei?*[2]) E. verbirgt sich auch diese Schwierigkeit keineswegs; aber die Lösung, die er gibt, zeigt die Doppelseitigkeit seines Standpuncts, den ewigen Kampf in seinem System zwischen freier Speculation und Accommodation an die Kirchenlehre nur um so deutlicher. Er geht auf den (o. S. 151 ff. kennen gelernten) »duplex de creatura intellectus« zurück, da jene der Betrachtung anders in sich, und anders in ihren ewigen Principien erscheine. Wie aber hier die Sache eine und dieselbe bleibe, so seien in obigen zwei Begriffen vom Wesen des Menschen nicht zwei verschiedene Substanzen des Menschen zu erkennen, sondern nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben Substanz, die bald in ihrer primordialen Ursache, im Logos, bald in den Wirkungen dieser Ursache betrachtet werde[3]); die aber, wie jede Creatur

[1]) De div. nat. l. IV, c. 7: „Nemo scit, quae sunt in homine, nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Itaque si notio illa interior, quae menti inest humanae, rerum, quarum notio est, substantia constituitur, consequens, ut et *ipsa notio, qua se ipsum homo cognoscit, sua substantia credatur.* Diximus enim, mentem humanam suique notitiam, qua se novit, et disciplinam, qua se ipsam discit, ut se ipsam cognoscat, unam eandemque essentiam subsistere.“ — cfr. II, 31.

[2]) Vergl. zu diesem und dem Folgenden *Baur,* Lehre v. d. Dreieinigkeit II. Bd. S. 299.

[3]) L. c. IV, 7: „Et illa definitio, quae dicit, notionem quandam in mente divina aeternaliter factam substantiam hominis esse, verax est; et quod nunc dicimus, notitiam, qua se mens humana cognoscit,

nicht an sich, sondern nur nach ihren Accidenzien definirt werden könne[1]).

Die göttliche, wie die menschliche Erkenntniss der Dinge geht allem voraus, was sie erkennt, und ist dieses alles; aber im göttlichen Geist besteht alles causaliter, im menschlichen effectualiter, Gottes Gedanke ist die primäre, der menschliche die secundäre Substanz der Dinge[2]). Wie ist dann aber der Mensch zum Begriff seiner selbst gekommen, in jener ersten

---

substantialiter homini inesse, non irrationabiliter docetur. Aliter enim omnis creatura in Verbo Dei, in quo omnia facta sunt, consideratur, aliter in se ipsa. Hinc S. *Augustinus* in Exemero suo: „aliter, inquit, sub ipso sunt ea, quae per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea, quae ipse est (bemerke aber, wie Aug. aliter *sunt* sagt, E. aliter *consideratur*). Si quidem intellectus omnium in divina sapientia substantia est omnium, imo omnia; *cognitio vero, qua se ipsam in se ipsa intelligit* intellectualis et rationalis creatura veluti *secunda quaedam substantia ejus* est, qua se novit solummodo, se nosse et esse et velle, non autem quid sit." — Discip.: „Duas igitur substantias hominis intelligere debemus. Mag.: Duas non dixerim, sed unam dupliciter intellectam. Aliter enim humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus."

[1]) L. c.: „Hinc datur intelligi, nullius creaturae aliam subsistentiam esse, praeter illam rationem, secundum quam in primordialibus causis substituta est, ac per hoc *definiri non posse quid sit*, quia superat omnem substantialem definitionem. Definitur autem per suas circumstantias, quae sibi accidunt."

[2]) L. c. IV, 7. citirt E. noch weiter aus Augustin: „Et illa quidem substantia in sapientia Dei constituta aeterna et incommutabilis est, ista vero temporalis et commutabilis; illa praecedit, ista sequitur; illa primordialis et causalis, ista procedens et causativa; illa universaliter omnia continet, ista particulariter — subjecta sibi comprehendit." — IV, 9: „Ut sapientia creatrix, quod est Verbum Dei, omnia, priusquam fierent, vidit, ipsaque visio eorum, quae visa sunt, vera aeternaque essentia est, ità creata sapientia, quae est humana natura, omnia, quae in se facta sunt, priusquam fierent, cognovit, ipsaque cognitio eorum, quae cognita sunt, vera essentia et inconcussa est. Proinde ipsa notitia sapientiae creatricis prima causalisque totius creaturae essentia recte intelligitur esse, cognitio vero creatae sapientiae secunda essentia et superioris notitiae effectus subsistit, — ut in divino intellectu omnia causaliter, in humana vero cognitione effectualiter subsistunt." Cfr. S. 275. A. 1.

Form seines Daseins, oder in der zweiten? In beiden; dort auf allgemeine, hier auf besondere, einzeln ausgeprägte Weise[1]; dass er sich nicht sogleich bei seiner Geburt, wie Christus, selbst erkennt, ist Folge seines Falls[2]. Ueberhaupt will E., weil er fühlen mochte, dass bei dieser dominirenden Stellung des menschlichen intellectus innerhalb der sensiblen und intelligiblen Welt die kirchliche Lehre vom Fall des Menschen und von der Erbsünde bedeutend gefährdet erscheinen könnte, diese Stellung — obwohl inconsequenter Weise, wie wir S. 266 sahen — dem Menschen nur nach seiner Restitution in den ursprünglichen Zustand einräumen[3]. Dem weiteren, naheliegenden Einwurf, dass die Erkenntniss der Dinge im menschlichen Geiste den Dingen darum nicht vorangehen könne, weil der Mensch erst nach der Schöpfung von allem Uebrigen geschaffen worden sei, weiss E. durch seine, ihm über so manche Schwierigkeiten hinüberhelfende Kühnheit in der Exegese zu begegnen[4]. So scheint sich in dem Kampf des göttlichen

---

[1]) L. c. IV, 9: Mag.: „Dic mihi, quando notitiam sui accipit homo, utrum in illa conditione, in qua omnes homines universaliter facti sunt in primordialibus causis, an in ipsa generatione, qua in ordine temporum in hanc vitam procedit? Discip: In utrisque, ut arbitror: in una quidem generaliter in causis latenter, in altera vero specialiter in effectibus manifeste."

[2]) L. c. IV, 9: „Quare unusquisque mox, ut per generationem in hunc mundum provenerit, non se ipsum cognoscit? — Poenam praevaricationis naturae in hoc manifestari non temere dixerim. Nam si homo non peccaret, in tam profundam sui ignorantiam non caderet. — Redemptor mundi nusquam nunquam talem ignorantiam perpessus est."

[3]) IV, 7: „Creata est in homine irrationabilitas et omnis species omnisque differentia, — quorum omnium vera cognitio humanae naturae insita est, quamvis *adhuc inesse ei lateat se ipsam, donec ad pristinam integritatem restituatur*, in qua magnitudinem et pulchritudinem imaginis in se conditae purissime intellectura est." — II, 8: „Homo, quando revocabitur in pristinam naturae suae gratiam, quam praevaricando deseruit, omnem inferiorem se creaturam in unitatem sibi recolliget in restitutione hominis."

[4]) IV, 9: „Nulla creatura vel visibilis vel invisibilis conditionem hominis praecedit, non loco, non tempore, non dignitate, non origine, non aeternitate, et simpliciter nullo praecessionis modo. — Nam et ipsa coelestis essentiae et intellectualis est particeps; de angelica

und menschlichen Verstandes um den substanziellen Besitz des Geschaffenen in den Begriffen die Wagschale auf die Seite des ersteren zu neigen, und *Staudenmaier's* Auffassung der vierten Erkenntnissart (s. o. S. 147) nahe zu liegen, wonach E. mit der Lehre von der Subsistenz der Welt in jenem doppelten intellectus nur sagen wollte, dass der Zusammenhang zwischen dem Subjectiven und Objectiven von Gott als der ewigen Vernunft, geordnet sei und dass die Wahrheit davon in der Vernunft sich kund gebe«[1]); allein wenn wir auf die Grundanschauung E.'s vom göttlichen Wesen zurückgehen, und auf die Consequenz obiger Lehre vom menschlichen Erkennen blicken, so müssen wir diese Unterordnung des menschlichen Geistes unter den göttlichen, sei es als blosse Accommodation an die Kirchenlehre, sei es als redliches, aber inconsequentes Streben, den kirchlichen Theismus festzuhalten, erkennen. Denn wenn die Begriffe der Dinge in Gott die wahre Substanz von allem sein sollen, und der Gedanke Gottes von den Dingen allem Wirklichen vorausgehen soll, so muss in Gott ein von seinem Schaffen zu unterscheidendes Erkennen, ein sich selbst dem zu Schaffenden Gegenüberstellen, ein Selbstbewusstsein vorausgesetzt werden. Nun sahen

---

quippe humanaque essentia et natura scriptum est: „„Qui fecit coelos in intellectu““ (soll wohl die Stelle Prov. 3, 19. sein), ac si aperte diceretur: qui fecit intellectuales coelos. Quapropter homo angelicis essentiis substantialiter concreatus est.“ — Cfr. S. 122 oben.

[1]) *Staudenmaier*, E.'s Lehre über das Erkennen a. a. O. S. 289 ff. — Obige Sätze, wonach die menschliche Erkenntniss ähnlich der göttlichen dem Erkannten vorausgehen und dessen Wesen sein soll, versteht nun St. a. a. O. S. 300 ff. dahin, dass „die menschliche, erkennende Natur die Dinge erkenne, bevor sie in ihr, d. h. für ihr Erkennen, erschaffen wurden.“ Aber diesen Sinn, wenn er überhaupt einer ist (da er darauf hinauszukommen scheint, der Mensch erkenne die Dinge, bevor er sie erkenne), drückt man doch nicht also aus: „cognitio omnium, quae Verbum in humana anima creavit, essentia est eorum omniumque, quae circa eam naturaliter dignoscuntur, subjectum,“ etc. (IV, 9.), was vielmehr den Sinn zu haben scheint, die cognitio müsse allem vorausgehen, weil es ohne sie gar keine Wirklichkeit gebe, weil jedes Wesen unabhängig von unsrem Bewusstsein gar nicht gedacht werden könne; s. o. S. 278 ff.

wir aber S. 169 ff., dass das Erkennen Gottes mit seinem Schaffen identisch sein soll, dass die »cognitio non praecedit factum,« dass E. sich so sehr scheut, irgend einen Unterschied, eine genauere Bestimmung auf Gottes Wesen oder Thätigkeit anzuwenden, dass er Gott auch kein Selbstbewusstsein beilegen, sondern ihn nur als das reine, schlechthin mit sich identische Sein fassen kann. Wenn nun in diesem absolut bestimmungslosen Sein, oder nicht einmal Sein, sondern Uebersein (s. S. 173 f.) das Denken ein verschwindendes Moment des Seins ist, zugleich aber die Welt in diesem absoluten Sein so völlig aufgeht, dass ausser ihm schlechthin nichts existirt, und alles nur die Erscheinung dieses Einen Seins ist (S. 190 ff.), so ist nicht nur das Denken Gottes an sich unmöglich, sondern es bleibt dann gar kein Gegenstand für das Erkennen Gottes übrig, da er selbst »nescit, quid ipse est« und ausser ihm nichts existirt. Wenn das persönliche Dasein Gottes und die Abhängigkeit der Welt von seinem selbstbewussten Denken in obiger Lehre E.'s sicher gestellt sein sollte, so hätte E. von dem Satze aus, dass die Begriffe der Dinge die Substanz derselben sind, sagen müssen, Gott habe als selbstbewusstes Wesen seinen eigenen Begriff in sich und habe darin seine, sich von Ewigkeit her selbsterzeugende Substanz; da er aber dies nicht von Gott sagt, vielmehr um der absoluten Gränzenlosigkeit Gottes willen auch die im Selbstbewusstsein stattfindende Selbstbegränzung nicht auf Gott übertragen kann, und nur vom Menschen sagt, dass dieser sich selbst erkenne, sein Selbstbewusstsein bloss aus sich selbst erzeuge und in dem Begriff von sich seine Substanz habe[1]), so werden wir von allen Seiten *darauf hingetrieben, den intellectus, in des-*

---

[1]) S. 282. A. 1.; cfr. II, c. 31: „Humana mens notitiam suam, qua se ipsam cognoscit, veluti quandam prolem sui *de se ipsa gignit.*" Freilich sagt E. dort auch von Gott dem Vater, dass er „de se ipso Filium suum, qui est sapientia sua, gignit, qua se ipsum sapit," allein wir wissen ja, dass sich bei E. jeder Unterschied in Gott, sei es des Wesens oder der inneren Thätigkeit, um der absoluten Einfachheit seines Wesens willen auflöst, dass sich aber E. häufig der kirchlichen Trinitätslehre zu accommodiren sucht.

*sen Begriffen die Realität des gesammten Daseins ruhen soll, nur im Menschen, nicht in Gott zu suchen.* Was wir S. 264ff. bei dem Verhältniss der menschlichen Trinität zur göttlichen sahen, dass sich dasselbe in der That und Wahrheit umdreht, und die menschliche zur ursprünglichen, die göttliche zu der daraus abgeleiteten wird, das gilt zuletzt auch hier: Gott ist der im menschlichen Geist gesetzte, von der wirklichen Welt abstrahirte Allgemeinbegriff des reinen Seins, nicht aber der Mensch ein in Gottes Geist gesetzter Begriff (s. S. 273). Zum Wesen Gottes gehört es, dass es sich entfaltet, es muss mit innerer Nothwendigkeit zur Erscheinung kommen (S. 239); zur Erscheinung ist ein Subject, ein intellectus nothwendig (S. 202 f.), dieser aber findet sich in Wahrheit nur bei den vernünftigen Creaturen, somit hängt das wirkliche Dasein Gottes zuletzt vom creatürlichen intellectus ab, nicht dieser von jenem. Warum kommt denn E., müssen wir fragen, erst bei der Lehre vom Menschen darauf, zu entwickeln, dass der Begriff eines Dings das Wesen desselben sei? Offenbar nur darum, weil E. erst im Menschen einen sichern Boden für das Denken, ein concretes Substrat für das Selbstbewusstsein gefunden hat, wenn er auch dessen Ursprung nicht nachzuweisen vermag (S. 203). In dem Menschen gelangen wir endlich zu einem auf eigenen Füssen stehenden, den Grund seines Daseins in sich selbst tragenden Wesen, das, wie *Dorner* richtig bemerkt, »nicht bloss als Mikrokosmus Zweck aller Theophanieen im Makrokosmus, sondern ein Selbstzweck, etwas absolut Werthvolles neben Gott« ist [1]). Das *cogito ergo sum* ist die Grundvoraussetzung, deren fröhliche Gewissheit aus der ganzen Lehre E.'s vom Menschen herausschaut, und die er auch auf eine, in der That stark an *Cartesius* erinnernde Weise ausspricht [2]); er selbst als Philosophirender ist sich

[1]) Lehre von der Person Christi, II. Th. S. 348.

[2]) De div. nat. IV, 9: „Scio enim me esse, nec tamen me praecedit scientia mei, quia *non aliud sum, et aliud scientia, qua me scio;* et si nescirem me esse, non nescirem ignorare me esse; ac per hoc sive scivero, sive nescivero me esse, scientia non carebo; mihi enim remanebit scire ignorantiam meam. Et si omne, quod potest scire, se ipsum nescire, non potest ignorare se ipsum esse — nam si penitus

seiner selbst in dieser Thätigkeit bewusst, also weiss er, dass wenigstens er selbst existirt. Mag auch in Gottes Wesen die Negation stets die Position überwiegen, mögen alle Eigenschaften und Prädicate Gottes, ja auch seine Trinität in blosse Producte der subjectiven Betrachtung, mögen sich die primordialen Ursachen in die unsrer Vorstellung anheimfallenden Eigenschaften Gottes auflösen, mag die Welt der Erscheinungen nur ein sich verflüchtigendes Bild, ein Schatten des Ansichseienden sein, das Dasein des Menschen steht fest, denn er hat in seinem Selbstbewusstsein seine eigene Substanz. Bei ihm erst fühlt die Speculation des E. einen Boden unter ihren Füssen, daher schickt sie sich auch erst bei ihm an, die Welt genauer zu betrachten; weil aber diese Sicherheit auf nichts beruht als auf der Thatsache des menschlichen Selbstbewusstseins, weil sie bei diesem erst zu einer an sich seienden Realität gelangt ist, so ist ihr dieses Selbstbewusstsein auch die Einheit und der Mittelpunct der ganzen Erscheinungswelt, sie kann die Realität der letzteren nur aus der Realität des ersteren begreifen. So wird dem E. das ihm im menschlichen Selbstbewusstsein auftauchende Princip unwillkürlich zu einem absoluten; und dies um so mehr, als E. fühlen musste (s. S. 219 ff.), dass er, weil die eine unzertrennliche Einheit im Logos bildenden Idealprincipien der Welt kein wahrer Erklärungsgrund für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt sein können, im Menschen ein neues, die Mannigfaltigkeit weit sicherer erklärendes Princip gefunden habe, sofern derselbe ebenso in sich eine Einheit bildet, als im System seiner Vorstellungen und Begriffe eine wirklich gesonderte Vielheit in sich hat, und in der Doppelexistenz als Körper und Geist die sensible und intelligible Welt vereinigt. Daher macht auch der Mensch unverkennbar den Hauptinhalt des göttlichen Geistes aus. Denn obwohl nicht nur er,

---

non esset, non sciret se ipsum nescire: *conficitur, omnino esse omne, quod scit se esse,* vel scit se nescire se esse. Si quis autem tanta ignorantia obrutus est, ut nec se ipsum esse sciat, nec nescire se ipsum esse sentiat, aut penitus talem non esse hominem, aut omnino extinctum dixerim." Cfr. I, 4. V, 31.

sondern alles im Gedanken Gottes subsistiren soll, so hebt dies doch E. beim Menschen ganz besonders hervor, und dieser allein wird ausdrücklich als notio intellectualis in mente divina definirt; Gott hat ja dann auch gar nicht nöthig, die Begriffe der übrigen Creatur noch besonders in sich zu haben, da er in dem Wesen des Menschen die der gesammten intelligiblen und sensiblen Creatur bereits in sich hat. Der Mensch scheint daher diesen ausgezeichneten Platz in Gottes Geiste nur darum einzunehmen, nur darum dieser intellectuale Begriff Gottes zu sein, weil er Begriffe, weil er in seinem intellectus die Substanz der gesammten Creatur hat. Da er aber auch den Begriff seiner selbst hat, und zwar ihn nicht von einem andern erhält, sondern durch blosse Selbstthätigkeit aus sich erzeugt, in der notitia sui aber auch seine eigene Substanz selbständig erzeugt, so wird er als »causa sui« zu einer absoluten Substanz, die in der That und Wahrheit nicht mehr von Gottes Geist geschaffen wird, vielmehr diesen in ihrem Selbstbewusstsein hervorbringt, weil sie dieser selbst ist. Gottes Wesen, d. h. das reine Sein, gelangt erst im menschlichen Geiste zum Selbstbewusstsein; der Begriff des Menschen und der Welt überhaupt im göttlichen Denken ist nur der Begriff des Menschen von sich selbst und von der Welt, wie wir oben sahen, dass der Mensch in der göttlichen Trinität im Grunde nur die drei Vermögen seines eigenen geistigen Wesens anschaut; und die ganze Realität des Daseins beruht nicht darauf, dass die Erscheinungswelt eine Creatur Gottes ist, sondern darauf, dass das an sich reine, unterschiedslose Sein durch die dem menschlichen Geiste angebornen (s. S. 274) Begriffe in bestimmte Formen zerlegt wird, und dadurch dem menschlichen Selbstbewusstsein als Einzeldinge, als Dasein erscheint.

Dies dürfte ***die Consequenz*** der obigen Anschauung E.'s vom Wesen des menschlichen Geistes sein; es ist ***aber nicht seine ausgesprochene Lehre***; er steuert dem Princip der Weltanschauung in ***Fichte's*** Wissenschaftslehre, wonach das Ich sich selbst schlechthin als absolut setzt, nur zu; aber wenn dort Fichte durch einen Machtspruch der Vernunft, wonach überhaupt kein Nicht-Ich sein soll, den Knoten des Gegen-

satzes von Subject und Object nicht zu lösen, aber doch zu zerhauen sucht, so lässt ihn E. geschürzt, da er sich nicht nur von der Vorstellung des die Grundlage des Selbstbewusstseins bildenden absoluten, reinen Seins, das unsrem Denken als stets undurchbrochene Schranke gegenübersteht, sondern auch von dem kirchlichen Theismus, der in seinem ganzen System den idealistischen Pantheismus durchkreuzt, selbst in diesem Theil seiner Lehre nicht losreissen kann oder will. Wie wir S. 264 beim Verhältniss der göttlichen Trinität zur menschlichen den Satz fanden, dass die göttliche substantialiter per se ipsam subsistire, die menschliche aber von ihr geschaffen sei, so will E. auch hier die Anschauung festgehalten wissen, dass die Erkenntniss des menschlichen Geistes, worin das Wesen der Dinge ruhen soll, nur ein Ausfluss der göttlichen Erkenntniss sei [1]. Ueberhaupt scheint E., indem er wiederholt erklärt, dass die Substanz der Dinge im göttlichen Denken ursprünglich und causaliter, im menschlichen nur in secundärer Weise und effectualiter enthalten sei, offenbar die Subsistenz des göttlichen Wesens vor der des Menschen feststellen, und daher dem menschlichen Selbstbewusstsein, das nicht nur das gesammte Dasein der Welt, sondern auch das des göttlichen Geistes von sich abhängig zu machen droht, die Flügel beschneiden zu wollen. Allein er hat diese von Anfang an zu stark wachsen lassen, da er die erste und vierte, und dadurch im Grunde auch die zweite und dritte Form der Natur, somit den ganzen Process der Welt der subjectiven Betrachtung anheimfallen lässt; und er gibt jetzt vollends, da das menschliche Wesen seine Substanz aus sich selbst erzeugen soll, dem menschlichen Selbstbewusstsein eine solche Macht und Selbständigkeit, dass es siegreich auch gegen seine letzte Schranke, den göttlichen Geist, ankämpfen muss, eine Consequenz, die sich auch E. nicht ganz verbergen zu können

[1]) De div. nat. IV, 9: „Omne siquidem, quodcunque in humana intelligentia circa substantias rerum constituitur, ex ipsa notitia creatricis sapientiae per creatam sapientiam procedere, recta naturae consideratio declarat."

scheint [1]), obwohl freilich im weitern Verlauf seiner Lehre die alten Unvermitteltheiten zwischen kirchlich-empirischer und frei-speculativer Weltbetrachtung, zwischen idealistisch-pantheistischer und realistisch-theistischer Anschauung nach wie vor wiederkehren. Wenn aber auch E. obige Sätze über das Verhältniss des selbstbewussten Denkens zu seinem Objecte nicht in ihre Consequenzen verfolgte, ja sie in ihrer ganzen, für jene Zeit so erstaunlichen Tiefe und Tragweite vielleicht nicht einmal selbst klar erkannt hat, so zeigen sie doch, welches Interesse dieses System beanspruchen darf, *und wie ihm in der That mehr, als bisher geschah, ein Räumlein, und zwar der bedeutungsvolle Anfangsposten in der germanischen Philosophie von der Geschichte der Philosophie zugestanden werden sollte.* Denn wenn der *Grundgedanke der neuen deutschen Philosophie* mit Recht darin gefunden wird, dass sie über dem Dualismus von Geist und Natur steht, sofern der Geist in ihr nicht ein Glied dieses Gegensatzes, sondern das Ganze, sein Wesen das Wesen des Wirklichen überhaupt ist, und als derjenige, welcher diesen Grundgedanken zuerst aussprach, gewöhnlich Jakob *Böhme* genannt wird, so können wir die Spur desselben innerhalb der anglogermanischen Völker noch um sieben Jahrhunderte *zurückdatiren auf Scotus Erigena*, der, sei es auch mit noch nicht ganz klarem Bewusstsein, es doch einmal aussprach, dass der Geist und die Natur, das Denken und sein Object in keinem Gegensatz stehen, dass vielmehr das letztere seine Substanz nur im ersteren habe, dass der intellectus die erkannte Sache selbst sei. Und wenn die Tendenz der ganzen neueren Philosophie darin besteht, im Begriff des Subjects den Begriff des Objects, des Realen, als enthalten nachzuweisen, so dürfte nicht zu läugnen sein, dass E. in obigen Sätzen aus der Werkstätte der occidentalischen Speculation die ersten, tiefgegrabenen Felsen zu Tage förderte, auf welche — wenn gleich ohne äusseren Zusammenhang —

[1]) Vergl. zu obigem Satz, dass der Begriff des Menschen und der Welt in Gott nur der Begriff des Menschen von sich selbst und von der Welt sei, besonders S. 154 A. 3: „Quodsi intellectus se ipsum perfecte intelligit, profecto Deum intelligit, qui est intellectus omnium etc."

ein Jahrtausend spätere Geister zurückgehen mussten, um in ihren idealistischen Systemen den menschlichen. Geist als das einzige Absolute anzuerkennen. Wenn nun bei E. das menschliche Denken noch nicht eigentlich absolut zu werden vermag, da es an dem Wesen Gottes immer wieder seine Schranke findet, und Gott nach der Weise des Areopagiten immer wieder in seiner Transscendenz, als unendlich über unsrem Geiste seiend, betrachtet wird, so ist der Fortschritt, wenn wir es anders so nennen dürfen, den der Idealismus des neunzehnten Jahrhunderts über den des neunten hinausgemacht hat, eben der, dass er auch diese letzte Schranke, die der Absolutheit des menschlichen Selbstbewusstseins noch im Wege stand, vollends durchbrochen hat.

Die Berührungspuncte obiger Grundanschauung E.'s mit der neueren Philosophie, soweit sie nicht bereits im einzelnen bemerklich gemacht wurden, wollen wir, da die Parallele leicht in's unendliche ausgedehnt werden kann, nur kurz andeuten. Da E.'s System wesentlich das der Identität des Subjectiven und Objectiven, des Erkennens und Seins ist, muss die Parallele mit *Schelling* in die Augen fallen, der von der absoluten Identität des Denkens und Seins, des Idealen und Realen ausgeht [1]), und die mit *Hegel*, bei welchem diese Identität nur vielmehr als Resultat, denn als Anfang der Philosophie erscheint, und dessen ganzes Princip, wonach der Denkprocess der Process der Selbstverwirklichung des Absoluten ist, in E.'s System wenigstens im Keime angelegt erscheint, da auch E. von Gott als dem reinen Sein ausgeht, die sichtbare Welt nur als eine Erscheinung Gottes betrachtet und Gott consequenter Weise

---

[1]) *Schelling*, Bruno S. 25. 70. 147 ff.; Vorles. über die Meth. des akad. Stud. S. 11 ff.; „das wahre Ideale ist allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale und ausser jenem ist kein andres; — in allem, was nur Anspruch macht, Wissenschaft zu sein, wird diese Identität beabsichtigt u. s. f. — Vergl. auch E.'s Auffassung des Menschen als des alles vereinigenden Mittelpuncts der Erscheinungswelt mit Schelling's Satz (Untersuch. über d. Wesen d. menschl. Freiheit), dass der *Mensch „in's Centrum der Natur erschaffen* sei, d. h. zwar Natur, aber auch das sei, was die Natur in ihrem ersten Mittelpunct in sich verschliesst, nemlich Geist."

nur im menschlichen Geiste zum Selbstbewusstsein gelangen lassen kann, und überdies mit Hegel die Grundvoraussetzung gemein hat, dass der Begriff, das Abstracte und Allgemeine das Wahre und Substanzielle, das Concrete aber nur Schein ist[1]. — Unter den früheren Philosophen möchten wir nur noch an die Parallele mit *Berkeley* erinnern. Wie nach E. die Begriffe der Dinge die Dinge selbst sind, so lehrt Berkeley, es existiren nur Geister und die Ideen seien die Dinge; die Materie betrachtet er mit E. als nicht wahrhaft existirend, als blossen Schein; wie nach E. alle Dinge als Begriffe im göttlichen intellectus subsistiren sollen, so lehrt B., alle Ideen, d. h. das allein Wirkliche, seien in Gott, der sie den Menschen mittheile; sofern sie in Gott existiren, könne man sie Archetype, Urbilder, sofern sie in den Menschen sind, Ektype, Abbilder, nennen, was genau dem Satze E.'s entspricht, dass die Dinge im Gedanken Gottes causaliter, in dem des Menschen effectualiter subsistiren, und dass die menschliche Erkenntniss nur ein Ausfluss der göttlichen sei (s. S. 283 und 290).

Aber auch nach rückwärts sind die Anknüpfungspuncte dieses Idealismus des E. nicht zu verkennen. Dass die ganze Lehre E.'s vom Menschen als dem alle Gegensätze und Unter-

---

[1]) Vergl. de div. nat. IV, 7: „ipsa cognitio substantia est vera" u. a. mit *Hegel's* Lehre, dass das Wissen und Denken zugleich das Substanzielle sei, Logik, I. Thl. 1. Vorr. S. 6 ff.; Phänomenol., Vorr. S. XIII ff.: „Es kommt alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen. Zugleich ist zu bemerken, dass die Substanzialität so sehr das Allgemeine, oder die Unmittelbarkeit des Wissens selbst, als auch diejenige, welche Sein oder Unmittelbarkeit *für* das Wissen ist, in sich schliesst." Ferner E.'s Satz l. c. II, 8: „intellectus rerum veraciter ipsae res sunt" mit Hegel's Logik I. Th. 1. Vorr. S. 35: „Die reine Wissenschaft enthält den *Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist*, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine, sich entwickelnde Selbstbewusstsein, und hat die Gestalt des Selbsts, dass das an und für sich Seiende gewusster Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist." — Vergl. auch die Parallelen ob. S. 153 ff. und das von *Staudenmaier*, E.'s Lehre vom Erkennen a. a. O. S. 300 ff. Bemerkte.

schiede vereinigenden Mittelpunct der Erscheinungswelt aus der Lehre des *Maximus Confessor* hergenommen, und dass dies der Hauptpunct ist, auf welchem E. mit diesem zusammenhängt, haben wir S. 111 und 268 gesehen. Allein Max. ging nicht so weit, den Grund dieser im Menschen sich darstellenden Einheit der Natur im Wesen des menschlichen intellectus zu suchen, sofern dieser in seinen Begriffen die Substanz der ganzen Natur haben soll. So sagt Max. zwar auch, dass Gott den Begriff des Menschen von Ewigkeit her in sich gehabt habe, nicht aber setzt er die Substanz des Menschen in diesen Begriff im göttlichen intellectus (s. S. 106 f.). So citirt ferner E. aus Max. den idealistisch klingenden Ausspruch: »quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit«[1], von welchem wir in der That annehmen dürfen, dass er zur Bildung jenes Gedankens E.'s: »quod cognoscitur, in ipso, qui intelligit, quodammodo creatur et efficitur« (s. S. 271, A. 1), viel mitgewirkt habe; allein Max. sagt dies dort nur in ethischer Beziehung, dass die Seele, je weiter sie in der Erkenntniss Gottes, des Guten, vordringe, desto tugendhafter werde (s. Lehre von der Theophanie S. 203)[2]. Dagegen knüpft E. an den Satz des *Areopagiten:* »cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt, est« seine idealistischen Sätze unmittelbar an (s. ob. S. 275, A. 2). Die Welt bringt es ja auch bei der Lehre des Areopagiten nur zu einem doketischen Dasein; alles Seiende, weil es zugleich mit seiner Negation behaftet ist,

---

[1]) De div. nat. I. 9.

[2]) Wie sehr überhaupt E. den Maximus an speculativer Kraft überragt, zeigt eine Vergleichung der Eintheilung des Geschaffenen bei Max. mit der „divisio naturae" bei E., obwohl jene nicht ohne Einfluss auf diese geblieben zu sein scheint; de div. nat. II, 3. citirt E. aus Maximus, de ambiguis cap. XXXVII: „dicunt, omnium, quae facta sunt, *quinque divisionibus* segregari substantiam: primam esse eam, quae a non creata natura creatam — dividit; secundam, per quam omnis natura dividitur in intelligibilia et sensibilia; tertiam, per quam ipsa sensibilis natura dividitur in coelum et terram; quartam, per quam terra dividitur in Paradisum et orbem terrarum, et quintam, per quam ipse homo — omnibus extremitatibus medietatem faciens — in masculum feminamque dividitur etc.", s. S. 107 A. 2.

erscheint dem Bewusstsein zugleich als Nichtseiendes, und so fällt im Grunde schon bei Dionys »der ganze Process des durch Verneinung und Bejahung sich mit sich selbst vermittelnden Lebens in das Bewusstsein«[1]). Es laufen aber die Fäden obiger Lehre E.'s unverkennbar noch weiter zurück auf *Plato*, der nicht bloss Sein und Wissen als die Wirkungen des Guten zusammengestellt, sondern überhaupt die reinen Gedanken für das wahrhaft Wirkliche erklärt hatte[2]); theilweise wohl auch auf *Aristoteles*, sofern dieser das göttliche Denken zugleich als die höchste Substanz betrachtet hatte; auf die Neupythagoraeer und die gleichzeitigen *Platoniker*, welche die Ideenwelt, die Gesammtheit dessen, was Plato als das *ὄντως ὄν* bezeichnet hatte, in das göttliche Denken verlegten. Namentlich bietet das durchaus spiritualistische System des *Plotin* wesentliche Anknüpfungspuncte für obige Lehre E.'s, indem auch Plotin das Sein aus dem Denken, nicht dieses aus jenem ableitet; die *οὐσία* ist ihm nur das zum Stillstand gebrachte Denken; ja er lehrt geradezu, dass der Gedanke des Dionys identisch sei mit dem Ding selbst: »soll der *νοῦς* das Wirkliche zum Inhalt haben, so darf dieses nichts von ihm selbst Verschiedenes sein; daher ist das Sein mit dem Denken ein und dasselbe«[3]); er vertauscht auch öfters den Begriff des *νοῦς* mit dem der *σοφία*, und erklärt daher diese für identisch mit der *οὐσία*[4]). Doch ist nicht zu verkennen, dass, während im Neuplatonismus diese Einheit zwischen Er-

---

[1]) S. *Baur*, L. v. d. Dreieinigkeit, II. Th. S. 226.

[2]) S. die Belege bei *Zeller*, Philos. der Griechen II. Th. S. 200.

[3]) *Plotin*, Enn. VI, l. VII. c. 9; enn. V, l. III. c. 5: „*δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ καὶ τὸν νοῦν ταὐτόν εἶναι τῷ νοητῷ· καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται, τύπον γὰρ ἕξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὃ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια· τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ εἶναι, ἀλλ' ὃ λέγει τοῦτο καὶ εἶναι· ἓν ἄρα οὕτως νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὂν καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο.*“ — Cfr. enn. V, l. V, 1. u. 5. — Näheres s. bei *Vogt*, „Neoplat. und Christenthum“ S. 61 und *Zeller*, a. a. O. III. Thl. S. 735.

[4]) *Plotin*, Enn. I, l. VIII. 2; III, l. VI. 6; V, l. IX. 5, 8; V, l. VIII. 4. 5. u. a.

kennendem und Erkanntem auf einer mystischen Vereinigung des Subjects mit dem Göttlichen, einem unmittelbaren inneren Schauen, einer Ekstase beruht, gegen welche zuletzt selbst das reine Denken verachtet wird, E. dagegen zu dieser Einheit durch blosse dialektische Vermittlung gelangt, daher er in obigen Principien weit mehr der neueren Philosophie zu-, als nach der alten zurückgekehrt erscheint.

Dass E. diese seine idealistischen Principien gar häufig ausser Acht zu lassen und von einer *empirisch realistischen* Betrachtung der Natur auszugehen scheint, kann uns nicht befremden; haben wir doch von Anfang an (s. S. 150) gesehen, wie gerade die fortgehende Durchkreuzung beider Betrachtungsweisen der Welt dieses System wesentlich charakterisirt. So ist es mit den S. 269, A. 3. erwähnten Sätzen, wonach der intellectus die intelligible und sensible Welt selbst zu bilden, oder doch mit zu bilden und letztere aus sich herauszusetzen scheint, nicht wohl zu vereinigen, wenn E. die Vorstellungen als die dem Gedächtniss *impressae* imagines betrachtet [1]), da er sie nach Obigem zugleich als *expressae*, als ebenso durch die Spontaneität des Geistes aus sich herausgesetzt betrachten sollte [2]). Wichtiger aber als die vielen Stellen, welche für diese empirische Naturanschauung zu sprechen scheinen [3]), ist die merkwürdige Aeusserung, *dass die Dia-*

[1]) De div. nat. l. V, c. 36: „Phantasia est imago quaedam et apparitio de visibili vel invisibili specie memoriae impressa."

[2]) Vielleicht fühlte dies E. selbst, da er nachher sagt: „natura rerum constituit, ut in sensu exteriori sensibilium rerum imagines *exprimantur*.

[3]) De div. nat. II, 24; III, 4. s. ob. S. 279. A. 2; V, 36: „Vera ratio firmissime astruit, nullam phantasiam de eo, quod intra naturarum numerum non continetur, posse in sensibus seu memoria exprimi. Omne quippe, quod omnino caret substantia et forma et qualitate, nulla potest imaginari similitudine seu apparitione, ac per hoc nulla phantasia." — „Phantasia substantiale bonum non est, substantialibus autem bonis adhaeret." — Cfr. V, 4. I, 47. II, 1. u. a. — Vergl. auch die Stelle, in der *Ritter* (a. a. O. S. 263) einen schrankenlosen Realismus findet, der das ganze Leben der Welt in jedem Theil derselben, die gesammte allgemeine Kraft in jedem Einzelwesen voraussetzt, I, 49: „οὐσία tota in singulis suis formis speciebusque est, nec major in

*lektik* nicht von Menschen erfunden, sondern *von Gott in die Natur der Dinge selbst gelegt sei*[1]), auf welche Staudenmaier mit Recht aufmerksam macht (a. a. O. S. 280 ff.), da dem E. hierin der Canon des subjectiven Idealismus, wonach die im intellectus liegenden Begriffe die Dinge selbst sind, in den *Canon der objectiven Naturphilosophie* umschlägt, wonach die Dialektik in den Dingen selbst, in der Natur zugleich der Geist enthalten ist; E. schreitet also hierin von Fichte's zu *Schelling's* Lehre fort, dass nicht bloss das Ich Alles, sondern Alles Ich, und dieses objective Ich die Natur sei. — Es ist klar, dass diese, besonders auch in der Lehre von der Rückkehr der Materie in ihre Ursachen hervortretende realistische Betrachtung der Natur, welche neben der subjectiv idealistischen hergeht, unmittelbar zusammenhängt mit der obigen objectiven Fassung der Trinitätslehre, welche E. neben der subjectiven Auflösung derselben hergehen zu lassen sich bemüht. Wenn die Welt aus Gott durch Vermittlung des Logos, als der Einheit der primordialen Ursachen, auf reale Weise hervorgehen und vom heiligen Geist, als dem Princip der Vertheilung, in einzelne Dinge und Wesen ausgewirkt und ausgeformt sein soll, so ist jedes Ding auch in der einzelsten Form auf objective und reale Weise in Gott gegründet und unabhängig

omnibus simul, nec minor in singulis. Non enim amplior est in generalissimo genere, quam in specialissima specie; — non est major in omnibus hominibus, quam in uno homine; non est major in genere, in quo omnes species animalium unum sunt, quam in homine solo, vel bove, vel equo" etc.

[2]) L. c., IV, 4. Weil die Schrift sagt: „producat terra animam viventem *in genere suo* und hierauf: jumenta et reptilia et bestias terrae *secundum species suas*, — per hoc intelligitur, *quod ars illa*, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae διαλεκτικὴ dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed *in natura rerum*, ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, *condita* et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata." — Cfr. III, 29. — Vergl. auch die Stellen, wonach nicht nur das Erkannte im Erkennenden hervorgebracht wird, sondern auch dieser in jenem IV, 9: „In omni siquidem, quodcunque purus intellectus perfectissime cognoscit, fit, eique unum efficitur. — Qui enim pure intelligit, in eo, quod intelligit, fit."

von der subjectiven Betrachtung. Dann steht unserem Erkennen nicht bloss das allgemeine, reine Sein, sondern auch das Dasein in jeder einzelnen Form als objective Schranke gegenüber, deren Realität durchaus unabhängig von unsern Begriffen zu Stande kommt. Damit ist das Verhältniss, in welches der Platonismus die Wirklichkeit zur Idee setzt, wonach das Endliche in seiner Getheiltheit und Mannigfaltigkeit eben darum das Unwahre und Nichtige ist, überwunden. Wie wir aber sahen, dass die Trinität sich im wesentlichen doch in die subjective Betrachtung des menschlichen Wesens auflöst, dass Gottes Geist im Grunde nur das Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes ist, dass also das Princip der Vertheilung, des Zustandekommens der Einzeldinge, nicht im heil. Geiste, sondern nur in den Begriffen des menschlichen intellectus liegen kann, so muss auch in der Betrachtung der Natur der Schwerpunct auf die subjectiv idealistische Seite fallen.

Gehen wir nun von dieser allgemeinen Betrachtung des menschlichen Wesens, als des alle Verschiedenheiten der Creatur vereinigenden Mittelpunctes derselben, zur Erörterung der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes innerhalb der Erscheinungswelt, seiner Theilnahme an dem gesammten Process des Ausgangs der Wesen von Gott und ihrer Rückkehr zu demselben, über, so gelangen wir durch die Frage nach der Bedeutung und dem Ursprung der sinnlichen Seite des menschlichen Wesens zu *E.'s Lehre vom Sündenfall*, die wir, was an sich auffallen könnte, getrennt von seiner Lehre vom Bösen vorauszuschicken genöthigt sind, weil einerseits ohne sie das Verhältniss des Menschen zur Erscheinungswelt nicht vollständig aufgefasst werden kann, andrerseits die Lehre vom Bösen und seiner Strafe so eng mit der Lehre von der Rückkehr der Dinge zu Gott verflochten ist, dass wir sie dort erst betrachten können, wie denn auch E. selbst sie dort erst näher entwickelt.

Was zunächst E.'s *Lehre vom Urzustand* betrifft, so neigt er sich, ohne übrigens die Ansicht der Väter, welche neben dem spirituellen Paradies auch ein körperliches annehmen,

verwerfen zu wollen [1]), entschieden auf die Seite derer, welche das *Paradies bloss spirituell vom Stand der Integrität* verstehen [2]). Der erste Zustand des Menschen, in welchem er geschlechtslos und der Natur der Engel ganz ähnlich, ja noch mit keinem irdischen Leibe bekleidet war, ist zu unterscheiden von dem darauf folgenden, in welchem seine Natur mit der geschlechtlichen Getheiltheit und mit einem irdischen Leib überhaupt zur Strafe behaftet wurde [3]). In jenem ersten, nach Gottes Ebenbild geschaffenen Zustand war die menschliche Natur das Paradies selbst; denn sie war um dieses Ebenbildes willen die wahrhafte Pflanzung Gottes in Eden, d. h. in der

---

[1]) De div. nat. IV, 16: „Neque enim duos paradisos esse, unum quidem corporalem, alterum vero spiritualem negamus nec affirmamus; sanctorum autem Patrum sententias inter nos conferimus: qui autem magis sequendi sunt, non est nostrum judicare;" unter den Vätern, welche dieser Ansicht sind, hat E. besonders *Augustin* (de Civit. Dei l. XIV. c. 11.) und *Ambrosius* (de paradiso) im Auge. Obige Stelle ist bemerkenswerth, weil sich E. selten so demüthig gegenüber der kirchlichen Autorität ausspricht.

[2]) So besonders *Origenes* und *Gregor* von Nyssa (de imagine c. XX.); a. a. O.: „Originem sequens nihil aliud esse paradisum nisi ipsum hominem manifestissime astruit. — Novimus, summum S. Scripturae expositorem, Originem, edisserere, non alibi neque alterum paradisum esse, praeter ipsum, qui in tertio coelo constitutus est, et in quem Paulus raptus est; et si in tertio coelo est, profecto spiritualis est." — S. das folgende.

[3]) A. a. O.: „Summi Graecorum Theologi, et maxime Gregorius, duas hominis conditiones esse asserunt, unam quidem ad imaginem Dei, in qua nec masculus nec femina intelligitur, sed sola universalis et simplex humanitas, simillimaque angelicae naturae, quam omni sexu omnino carere et auctoritas et ratio docet, alteram vero atque secundam propter praescitum rationabilis naturae delictum superadditam, in qua sexus constituitur." — Quid dicam de ipsis primis hominibus, masculo videlicet et femina, in paradiso constitutis? Nonne, ut Apostolus testatur, figuram Christi et ecclesiae gestabant?" — Auf jene beiden Zustände bezieht E. auch die Stelle 2. Cor. 4, 16. — „dicente Apostolo, exteriorem hominem corrumpi, interiorem vero renovari, — quoniam in unoquoque homine duo quidam homines intelliguntur, interior, qui ad imaginem Dei factus est, in paradiso formatur, exterior infra paradisum de limo terrae fingitur. — Cfr. IV, 23. Vergl. oben S. 258 ff.

Wonne der ewigen Seligkeit[1]; das Essen von allen Bäumen, wozu die Protoplasten aufgefordert wurden, bedeutet das sich Nähren aus der Fülle aller Güter, aus dem Logos[2], welchem, als dem Baum des Lebens, der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, d. h. das auf den Boden der falschen und eiteln Vorstellungen gepflanzte, unter dem Schein des Guten verführende Böse entgegengesetzt ist[3]. Den Begriff der *göttlichen Ebenbildlichkeit* entwickelt E. hiebei nicht genauer; wir wissen aber bereits, dass wie im Wesen Gottes alle Unterschiede in eine Einheit zusammengefasst sind, so im Wesen des Menschen alle Unterschiede des Geschaffenen, dass wie Gott in sich, so das geistig seelische Wesen des Menschen in sich eine Trinität bildet, und dass nicht der Körper, sondern nur die Seele des Menschen den Stempel der Gottähnlichkeit trägt[4]; nur die Geschlechtslosigkeit wird als neues Moment zum Wesen der Gottebenbildlichkeit hinzugefügt[5]. Der ursprüngliche Körper des Menschen war nemlich nicht der jetzige, irdische, sondern ein

---

[1]) A. a. O.: „Quisquis diligenter *Gregorii Nyssaei* verba perspexerit, reperiet suaderi, humanam naturam ad imaginem Dei factam paradisi vocabulo figuratae locutionis modo a Scriptura significari. Vera enim plantatio Dei est natura ipsa, quam ad imaginem suam — creavit in Eden h. e. in deliciis aeternae felicitatis et beatitudine divinae similitudinis." — Cfr. IV, 20: „Paradisus est humana natura."

[2]) A. a. O.: „Omne lignum paradisi est Verbum et Sapientia Patris, Jesus Christus; sehr ingeniös setzt E. hinzu: qui est omne lignum fructiferum, in medio humanae naturae, paradisi, plantatum, primo secundum suam divinitatem, qua nostram naturam et creat et nutrit, secundo vero, quo nostram naturam in unitatem substantiae sibi adjunxit. De hoc itaque omni ligno, i. e. omnium bonorum plenitudine, primi homines jussi sunt cibum sumere."

[3]) A. a. O.: „Lignum scientiae boni et mali omne malum est, per phantasiam boni omnes malos seducens. — In loco falsitatis et vanarum phantasiarum, h. e. in sensu corporeo lignum scientiae boni et mali constituitur, — vel malum configuratum bono."

[4]) De div. nat. II, 23: „Non secundum corpus, sed secundum animam imago Dei nostrae naturae impressa est." (S. S. 259 A. 2; aber auch 268 A. 2.)

[5]) S. 299 A. 3. und IV, 23: „Imago Dei, ad quam homo factus est, omni sexu libera est et absoluta." — Vergl. dieselbe Lehre von der Geschlechtslosigkeit des Urmenschen bei Franz *Baader*.

gleich der Seele unsterblicher[1]), wie wir schon S. 258 sahen. Bei allem diesem scheint aber E. unter Adam *nicht sowohl eine historische menschliche Person*, als vielmehr *die Idee des Menschen* zu verstehen, oder, wie aus seiner Lehre von den Folgen des Sündenfalls hervorgehen dürfte, den Menschen oder das ganze Menschengeschlecht, in seinem vorzeitlichen, *präexistenten Zustand*[2]). Denn *der Mensch war zeitlich nie im Paradies;* es kann im zeitlichen Leben des Menschen kein ursprünglicher Zustand der Unschuld angenommen werden, weil mit seinem Eintritt in die sinnliche Welt die Sünde bereits gesetzt ist, wie wir gleich sehen werden. Daher kann E. die Gottebenbildlichkeit anderwärts nicht als dem Menschen (d. h. dem zeitlichen) anerschaffen, sondern nur als das Ziel betrachten, das er erreicht hätte, wenn er nicht gefallen wäre[3]),

---

[1]) L. c. V, 13.: „Credimus, quod conditor humanae naturae totam simul eam creavit, nec animam ante corpus, nec corpus ante animam condidit. Ideoque tenemus, animam simul et corpus absque ulla mortis capacitate substitisse. Non enim rectae rationi convenit putari, conditorem naturae simul factae partem ejus immortalem, partem mortalem creasse; ideoque animam et corpus immortalem creatam fuisse aestimamus. — Hominibus vero poena peccati terrena et corruptibilia corpora superaddita esse sapientes non dubitant."

[2]) Vergl. wie E. bei der prima hominis conditio von der „sola universalis et simplex humanitas" spricht S. 299 A. 3. E. muss daher consequenter Weise auch lehren, dass das männliche Geschlecht dem weiblichen der Zeit nach nicht voranging, indem die Sonderung beider nach dem Fall eintrat (s. unten), also beide zugleich geschaffen wurden, IV, 16: „Conditio virilis sexus non tempore, sed sola dignitate praecedit conditionem feminei; mulier enim ex viro in prima conditione, in secunda autem vir ex muliere (welche hier als Princip des carnalis sensus gefasst zu sein scheint, s. unten), factus est." — Cfr. IV, 19. u. E.'s Comment. in evang. sec. Joan. (bei Floss S. 310): „simul totum genus humanum praevaricatum est mandatum Dei in paradiso." — „*Nomine Adam omnem generaliter naturam humanam significari accipimus.*" — Cfr. IV, 9: „In illa primordiali et generali totius humanae naturae conditione *nemo se ipsum specialiter cognoscit,* neque propriam notitiam sui habere incipit; una enim et generalis cognitio omnium est ibi, solique Deo cognita. Illic namque omnes homines unus sunt."

[3]) De div. nat. V, 38: „Non ait Scriptura: Faciamus hominem imaginem et similitudinem nostram, sed *ad* imaginem et similitudinem

weil jene Ebenbildlichkeit dem Menschen nur im vorzeitlichen Zustande zukam [1]), in welchem er die Thiere der Erde überräumlich und überzeitlich in ihren ewigen Ursachen betrachtete [2]). Von der Annahme einer sittlichen Vollkommenheit des Menschen in diesem Zustand ist jedoch E., in dem richtigen Gefühl, dass dadurch die Erklärung der Möglichkeit des Abfalls unendlich erschwert würde, so weit entfernt, dass vielmehr bei ihm auf die Ueberspannung der Lehre von der Vollkommenheit der Protoplasten, wie wir diese besonders bei *Augustin* finden, sich ein bemerkenswerther Rückschlag zeigt, indem E. sagt, dass *wenn jener rein sittliche Zustand der Unschuld auch nur kurze Zeit gedauert hätte, sich im Menschen eine solche Uebung und Fertigkeit im Guten hätte entwickeln müssen, bei welcher sein Fall unerklärbar wäre* [3]);

---

nostram, ac si plane diceretur: Ad hoc faciamus hominem, ut si praeceptum nostrum custodierit, imago nostra et similitudo fiat. Non ergo sapiens factus est, sed capax, si vellet, sapientiae. Potuit enim sapientiam capere et ad habitum ejus pervenire, si divinum consilium noluisset spernere." — IV, 15: „Fuisse Adam temporaliter in paradiso, priusquam de costa ejus mulier fabricaretur, dicat qui potest." — Cfr. de praedest. c. IV, 6.

[1]) L. c. IV, 19: „Quomodo de homine diceretur: factus est homo in animam viventem, quod de ceteris bestiis de terra prolatis similiter dictum est: producat terra animam viventem? Nonne ergo duarum hominis conditionum ratio datur intelligi? Primo quidem scriptum est: et creavit Deus hominem *ad imaginem suam*, ad imaginem Dei creavit illum. *Ecce prima conditio, in qua nulla terreni limi commemoratio facta est.* Sequitur autem secunda, quae ex divisione naturae in duplicem sexum — superaddita exordium sumpsit: masculum, inquit, et feminam creavit eos." — Cfr. IV, 15. unten.

[2]) A. a. O.: „Animalia et volatilia tum omnia nec localiter nec sensu corporeo, sed solo mentis contuitu ultra omnem sensum corruptibilem, ultra omnem locum et omne tempus, in rationibus suis, secundum quas creata sunt, primus homo, priusquam virtutum tegimine spoliaretur, potuit contemplari."

[3]) L. c. IV, 15: „Plus, ut arbitror, laus illa vitae hominis in paradiso referenda est ad futuram ejus vitam, si obediens permaneret, quam ad peractam, quae solummodo inchoaverat, nec unquam steterat. *Nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret.*" II, 25: „Non video, quomodo homo beatitudinem perderet, si eam re ipsa plene perfecteque gustaret. Prius enim,

die Annahme einer ursprünglichen Vollkommenheit stehe im Widerspruch mit der Möglichkeit der Verführung [1]), eine Lehre, die wiederum auf merkwürdige Weise mit neueren Theorieen vom Urzustand und Sündenfall übereinkommt (s. unten). — Der Mensch ist vielmehr in einem Gleichgewicht zwischen dem Guten und Bösen erschaffen worden [2]), und sein Abfall kann nur aus seiner *Freiheit* erklärt werden, von welcher E. einen völlig indeterministischen Begriff aufstellt [3]); Gott schuf den Menschen mit vollkommener Wahlfreiheit; eine blosse Freiheit zum Guten würde das liberum arbitrium beeinträchtigen [4]). Wer die Freiheit läugnen wollte, müsste auch das zukünftige Gericht läugnen [5]); der Abfall von Gott ist aber selbst ein Zeugniss für die Wirklichkeit der Freiheit [6]); indem

---

ut arbitror, ad se ipsum, quam ad Deum conversus est, atque ideo lapsus." — Vergl. zu diesem und dem folgenden *Fronmüller*, E.'s Lehre vom Bösen a. a. O. I. H. S. 69 ff.

[1]) L. c. IV, 15: „Non credibile est, eundem hominem et in contemplatione aeternae pacis stetisse, et suadente femina serpentis veneno corrupta corruisse, aut ipsum serpentem in homine adhuc non peccante praevaluisse." — Dass E. wie überall, so auch hiebei bisweilen der kirchlichen Lehre sich accommodirt, z. B. IV, 15; IV, 19: „priusquam *virtutum tegimine spoliaretur*" (s. oben), IV, 5. u. 20: „universa virtus interior, quae ei inerat, priusquam peccaret" etc., kann uns über seine wahre Ansicht nicht täuschen.

[2]) L. c. V, 38: „Conditus est quadam medietate libratus inter sapientiam et insipientiam, et futurum ei erat, sapiens fieri, si mandadatum Dei servaret."

[3]) De praedest. c. V, 9: „Confectum est, Deum primo homini talem voluntatem et dedisse, et in eo eam condidisse in tantum liberam, ut *per eam posset peccare, posset non peccare*, sicut potuit mori, potuit non mori." Cfr. III. IV. u. a.

[4]) A. a. O. c. V, 8: „Si dixeritis, cur Deus homini tale liberum arbitrium non dedit, quo non nisi pie vivere vellet, — respondebitur: — si esset aliqua ex parte necessitas, non esset perfecta libertas; ac liberum arbitrium nullo modo staret, si in aliquo claudicaret." Cfr. V, 5. 6. 7. 9. IV, 3. 6.

[5]) A. a. O. IV, 3: „Si liberum arbitrium credere non poteritis, judicium mundi futurum esse non creditis. Si autem judicium mundi non potestis negare, cogemini liberum arbitrium fateri."

[6]) A. a. O. c. V, 8. 9. citirt E. aus Augustin (de vera religione

der Mensch durch die Freiheit seines Willens sündigen oder nicht sündigen konnte, war die Möglichkeit des Missbrauchs seiner Freiheit gegeben, und *aus dem verkehrten Gebrauch derselben*, nicht aus der Freiheit an und für sich, welche ja ein Geschenk Gottes ist [1]), ging die Sünde hervor [2]). In Bezug auf die Entstehung der Sünde selbst wird nun weiter in de praedestinatione nur gesagt, dass sie durch die Abkehr von Gott und Hinkehr zu sich selbst entstanden sei [3]). Genauer geht E. in de divis. nat. darauf ein, wo er in der Regel die Sünde als aus den ungeordneten Bewegungen des Hochmuths herkommend bezeichnet [4]), und die *Art und Weise, wie der Fall eintrat*, anknüpfend an die obige spirituelle und allegorische Auffassung des Paradieses, folgendermassen beschreibt.

Der dem Adam nicht sowohl von Gott zugesandte, als vielmehr nur erlaubte Schlaf war die Richtung seines Geistes von Gott weg zu sinnlichen Vergnügungen und fleischlicher Lust [5]); er erfolgte aber nicht vor, sondern nach der Sünde,

---

c. 14.): „Adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Quare aut negandum est, peccatum committi, aut fatendum est, voluntate committi." — Cfr. de divis. nat. l. IV, 16. 25.

[1]) De div. nat. V, 36: „Quod ex libero rationabilis creaturae arbitrio processit, quis malum esse dixerit? Si enim libertas naturae a Deo data est, necessario omne, quod ex ipsa libertate evenit, malum seu malitia recte dici non potest." Ebenso lehrt E. in de praedest. c. VII, „quod liberum voluntatis arbitrium numerandum sit inter bona, quae Deus homini largitur, quamvis eo male utatur," und dass sein „motus aversionis non pertinet ad Deum" VII, 5. — Cfr. VI, 1. VIII, 1 ff.

[2]) De praedest. VII; VIII; IX; II, 5; IV, 5; V, 8; VI, 1 ff.; cfr. de div. nat. V, 26. 31. V, 36. IV, 23 u. a.

[3]) De praedest. VII, 4. 5. citirt er aus Augustin: „Movetur voluntas, cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, qui motus malus est. — Aversio voluntatis a Deo peccatum est." — Cfr. de div. nat. II, 12; IV, 16; I, 68 u. a.

[4]) De div. nat. IV, 6. 9. 23; I, 68; II, 12; V, 26. 31 u. a.; besonders IV, 20. 22. 25.

[5]) De div. nat. IV, 20: „Sopor ille et causa peccati et post peccatum immissus, et, ut verius dicam, permissus videtur esse; — erat animi intentionis, quo semper Creatorem contemplari debuerat (nicht: „contemplatus erat" aus dem S. 302 genannten Grunde), ad delectationes rerum materialium reflexio et carnalis copulae appetitus."

wie denn überhaupt fast alles, ***was in der h. Schrift vor dem Falle erzählt wird,*** Adams Schlaf, Erschaffung des Weibes, Verführung durch die Schlange, ***nur eine Anticipation*** [1]) und in der That und Wahrheit nach der Sünde und ausserhalb des Paradieses [2]), d. h. nach dem ursprünglichen Zustand des Menschen geschehen ist. Der Feigenbaum ist das göttliche Gebot, dessen fleischlich buchstäbliche Auslegung die fruchtlosen Blätter sind, mit denen Adam und Eva ihre Schuld zu bedecken suchten [3]). ***Das Weib,*** das zuerst durch die ***Schlange,*** d. h. durch die ***carnalis concupiscentia*** [4]), verführt wurde, indem letztere das göttliche Gebot falsch auslegte, ***ist der Sinn*** [5]). Nur der äussere Sinn des Menschen konnte einen Irrthum in sich aufnehmen, daher konnte die Sünde nur hier eindringen, und zwar so, ***dass die malitia,*** welche an sich in ihrer Verabscheuungswürdigkeit vom Sinn gemieden worden

---

[1]) A. a. O.: „Sopor, dormitus, ablatio costae, uxoris agnitio, ceteraque, quae in figura Christi et Ecclesiae praefigurata sunt, — cum serpente disputatio atque seductio — haec omnia in paradiso per anticipationem praepostere facta esse narrat Scriptura, dum sint peccatum consecuta.“ — Cfr. IV, 20.

[2]) De div. nat. IV, 18: „Cetera, quae a S. Scriptura de paradiso traduntur, quamvis per anticipationem dicta sint, ac veluti in paradiso facta, plus tamen et rationabilius, quoniam merito peccati superaddita sunt, et ad exteriorem hominem pertinent (dies der Hauptgrund, weil der Leib schon Folge des Falls ist), extra paradisum post peccatum fuisse intelligenda.“ — Vergl. oben S. 122 und IV, 20.

[3]) Ib. IV, 21: „Ficus illa divina lex radicata est, cujus vera interpretatio et spiritualis fructus vitae est comedentibus, — perversa vero et carnalis secundum literam inania folia sunt et infructuosa, quibus divinae legis transgressores culpas suas operire contendunt.“

[4]) Ib. IV, 23: E. fällt hiebei in einen, sonst nicht gewöhnlichen, Predigerton: „Et tu, mulier, quare removes crimen tuum in serpentem, cum tu ipsa sis tuae culpae creatrix? Serpens ipse, in quem culpam refundis, in te ipsa repit: *serpens tuus tua carnalis concupiscentia est atque delectatio*, quae ex irrationabilis animae motu in sensu corporeo gignitur.“ — Hier und bei dem Folgenden knüpft E. deutlich an die Lehre *Augustin's* von der Sünde an.

[5]) L. c. IV, 21: Legis verba male interpretatus est coluber, ut primo mulierem, i. e. sensum, reduceret.“ — IV, 23: „mulier, sensus videlicet carnalis;“ ebenso IV, 16.

wäre, ***sich in den Schein des Guten hüllte und so den Sinn täuschte***, welcher jene für etwas Gutes hielt. Der auf den Boden der falschen Vorstellungen, d. h. in den äussern Sinn gepflanzte Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen ist das in der Form des Guten vorgestellte Böse, und daher ist die Frucht dieses Baumes eine aus Gutem und Bösem gemischte Erkenntniss, nemlich ***die ununterschiedene Begierde und Lust nach dem als ein Gut vorgestellten Bösen*** [1]). Der vom Weib, d. h. dem Sinne, verführte Mann ist der Geist [2]). Gott verbot der menschlichen Natur, ihre Begierde auf die sichtbare Creatur zu richten, ehe sie zur vollkommenen Weisheit gelangt wäre; zuerst sollte sie den Schöpfer und dessen Schönheit kennen lernen, dann erst mit vernünftigem, dem Geist gehorchenden Sinne die Natur betrachten; statt dessen aber hat der Mensch mit ***hochmüthiger*** Verachtung dieser Ordnung die Liebe zum Schöpfer der zur materiellen Creatur hintangesetzt [3]), sich nicht zuerst Gott, sondern sich selbst

---

1) Die Hauptstelle ist de div. nat. IV, 16: „Propria falsitatis possessio est sensus corporeus (vergl. S. 259 A. 1., dass die Körper veritatis cognitionem repellunt). Nulla enim alia pars humanae naturae falsitatis errorem recipit praeter sensum exteriorem, siquidem per ipsum et interior sensus et ratio, ipse etiam intellectus saepissime fallitur. In loco itaque falsitatis et vanarum phantasiarum, h. e. in sensu corporeo, qui αἴσθησις vocatur et sub figura mulieris insinuatur, lignum scientiae boni et mali constituitur, *malitia videlicet in phantasia boni colorata*, vel malum configuratum bono, vel falsum bonum, vel malum sub figura boni latens, cujus fructus mixta scientia est, h. e. confusa. Malitia siquidem per se deformitas quaedam est et abominabilis turpitudo, quam si per se ipsam errans sensus cognosceret, non solum non sequeretur, verum etiam fugeret et abhorreret. Errat autem insipiens sensus, ac per hoc *decipitur*, *credens malum bonum et pulchrum esse* et ad usum suave. — Est igitur lignum scientiae boni et mali malitia perniciosa mortiferaque, in figura boni imaginata, et hoc lignum veluti intra quandam feminam, in carnali scilicet sensu, quem decipit, constitutum; — cujus *ligni fructus* mixta scientia est ex bono et malo, h. e. *indiscretus mali bono imaginati appetitus et amor et concupiscentia et delectatio.*" Cfr. IV, 21.

2) Ib. IV, 21: — „Ut mulierem, i. e. sensum, seduceret, et per eum ad virum, ad animum videlicet, haberet accessum." Cfr. IV, 16.

3) Ib. IV, 22: „Interdixit Deus humanae naturae, visibili creatura

zugewandt [1]), und dadurch ist er gefallen. Als Voraussetzung des Falls betrachtet also E. die Freiheit, als inneres Motiv die fleischliche Begierde, den Hochmuth, die Selbstsucht [2]), als ausführendes Organ den äusseren Sinn.

Aber wann trat denn dieser Fall ein? Wenn wir oben sahen, dass der Mensch nie in einem Zustand der Unschuld gewesen sein könne [3]), weil er sich dann im Guten so sehr befestigt haben müsste, dass die Möglichkeit seines Falls unerklärbar würde, so kann diess nur zur Annahme führen, dass *der Mensch nie ohne Sünde* war, was E. auch klar erkennt und ausspricht. Die *Sünde ist ihm nicht etwas zufällig und zeitlich Entstandenes, sondern mit der Schöpfung und Natur des Menschen gleich Ursprüngliches*: Gott sah den Fall des Menschen voraus, und darum schuf er, ehe noch der Mensch sündigte, die Folgen der Sünde in und mit dem Menschen, wie es denn überhaupt in Gott keinen Unterschied des Vor und Nach, der Vergangenheit und Zukunft gibt, weil ihm alles simul ist. Daher heisst es: Jacob habe ich geliebt, Esau gehasst,« noch ehe der Wille beider sich gut oder böse geäussert hatte. Es kann also in Wahrheit der Mensch nie ohne Sünde gewesen sein, wie er denn auch nie ohne *Ver-*

---

delectari, priusquam veniret ad perfectionem sapientiae, in qua posset deificata de rationibus rerum visibilium cum Deo disputare. — Ordo divinae legis erat, primum Creatorem cognoscere ejusque ineffabilem pulchritudinem, deinde creaturam rationabili sensu mentis nutibus obtemperante considerare. Hunc autem ordinem homo superbiendo spernens Creatoris sui amorem et cognitionem materialis creaturae pulchritudini postposuit.“ IV, 25: „Homo sponte sua, nulla occasione cogente, rerum sensibilium amore corruptus Deum deseruit.“

[1]) Ib. II, 25: „Prius ad se ipsum quam ad Deum conversus est, atque ideo lapsus.“ Cfr. IV, 20. 31. 15.

[2]) Ib. IV, 20: „Superbia animi carnalisque sensus illicita delectatio sibi invicem copulatae naturam humanam mortis damnationi tradiderunt.“ — IV, 5: „Animalis homo fit, quando relictis motibus rationis in motus irrationabiles spontaneo appetitu decidit.“

[3]) Dass obiges „relictis motibus rationis“ auf ein vorhergegangenes Waltenlassen derselben, also doch auf einen ursprünglich positiv guten Zustand hinweist, darf uns über die Ansicht des E. so wenig als die S. 303. A. 1. genannten Stellen irre machen.

*änderlichkeit des Willens* war, die als Ursache des Bösen auch *schon ein gewisses malum* sein muss, weil sie sich selbst zum Bösen bestimmte, da sie das Gute hätte wählen können[1]), eine Anschauung, die bei E.'s Auffassung der Freiheit als reiner Wahlfreiheit nicht wohl als richtig erkannt werden kann[2]).

---

[1]) Ib. IV, 14: „Deus fecit futura, qui fecit omnia simul. Quoniam de sua praescientia certissimus erat, etiam, *priusquam homo peccaret, peccati consequentia* (E. kann nicht sagen: peccatum, weil diese als von Gott erschaffen etwas Seiendes würde, was E. läugnet; sie gehört daher zu den „multa, quae praescit Deus, quorum non est causa ipse, quia substantialiter non sunt," ibid.) *in homine et cum homine simul concreavit.* — Deo nihil est ante, nihil post, cui nihil praeteritum, nihil futurum, quoniam ipsi omnia simul sunt. Cur ergo non simul faceret, quae facienda simul videbat et volebat? Nam cum dicimus ante et post peccatum, cogitationum nostrarum mutabilitatem monstramus; Deo autem simul erant et peccati praescientia ejusque consequentia (vgl. die doppelte Betrachtungsweise S. 150 u. 156). Homini siquidem, non Deo, futurum erat peccatum, et consequentia peccati praecessit peccatum in homine, quoniam et ipsum peccatum praecessit se ipsum in eodem homine. Mala quippe voluntas, quod est peccatum occultum, praecessit peccatum apertum. Eadem ratione potest intelligi, quod scriptum est (Rom. 9, 13.): Jacob dilexi, Esau odio habui, nondum utriusque malis vel bonis actibus perpetratis. — Ac per hoc datur intelligi, *hominem peccato nunquam caruisse:* sicut nunquam intelligitur absque mutabili voluntate substitisse. Nam et ipsa irrationabilis mutabilitas liberae voluntatis, quia causa mali est, nonnullum malum esse necesse est, — quandoquidem libera voluntas ad eligendum bonum data se ipsam servilem fecit ad sequendum malum." Gott hat ja den Menschen mit einem Leibe (der doch Folge der Sünde sein soll!) erschaffen müssen, damit er die Vereinigung der intelligiblen und körperlichen Natur sein könnte S. 267—268. A. 2.). — cfr. de praedest. c. IX, §. 5—7.

[2]) Fasst man die ursprüngliche sittliche Begabung des Menschen mit E. als blosses posse peccare et posse non peccare, so kann die Veränderlichkeit des Willens darum, weil aus ihr das Böse erfolgte, nicht an sich böse genannt werden; denn dieser Grund a posteriori gibt keinen Beweis für das, was sie an sich ist; sie müsste ebenso gut genannt werden, wenn Gutes daraus gefolgt wäre, woraus sich, wenn dies denkbar wäre, für ihr Wesen ergeben müsste, dass es die indifferente Einheit des Guten und Bösen wäre. E. scheint dies zu fühlen, und sagt daher Obiges nicht von der mutab. vol. an sich, sondern von der *irrationabilis* mutabilitas, setzt aber damit, während er

Die h. Schrift, sagt E., weise auch nirgends auf einen Zeitabschnitt hin, der vor der Sünde verflossen wäre[1]), vielmehr auf die Ewigkeit der Sünde; es wird ja der Teufel ein Mörder von Anfang an genannt, wie kann also der Mensch un-

---

auf die letzte Wurzel der Sünde zurückgehen will, die Sünde doch wieder voraus, die ja in den irrationabiles motus besteht (IV, 5). Es liegt jedoch in dem irrationabilis vielleicht die richtige Ahnung, dass ein Zustand der reinen Aequilibrität des Willens zwischen Gutem und Bösem gar nicht denkbar ist, weil der Wille sich gegenüber dem göttlichen Gesetz nie absolut indifferent verhalten kann, so dass er ihm weder folgte, noch nicht folgte. — Würde dagegen E. die Freiheit in biblischpaulinischem Sinne als sittliche Kraft des Widerstands gegen das Böse und positive Kraft zum Guten auffassen, und dem ersten Menschen statt der reinen Wahlfreiheit eine solche, wenn auch noch unbewusste, sittliche Kraft zuschreiben, dann könnte er die Veränderlichkeit des Willens schon als malum betrachten; denn dann müsste das Zünglein in der Wage des Willens als ursprünglich wenn auch nur leise nach der Seite des Guten gerichtet gedacht werden, dann ist also das Zurückgehenlassen desselben in das aequilibrium zwischen Gut und Böse bereits böse, weil es das Aufgeben jener sittlichen Kraft und das Eintreten in einen Moment ist, der unterhalb der Gränzlinie des positiv Guten steht. Weil aber dieses Gleichgewicht in Wahrheit nie als Zustand, nur als Moment gedacht, nur mit einem Punct verglichen werden kann, der als räumlich ideal gar nicht wirklich vorhanden ist und doch zwei Linien genau sondert, und bei welchem Jeder, der ihn erreicht, sobald er die eine Linie verlässt, damit eo ipso auf der andern steht, weil also jene Bewegung des Zurücksinkenlassens des Willens eben als Bewegung von der Seite des Guten weg bereits eine Bewegung und Neigung zum Bösen hin, eine pronitas ad malum in sich schliesst, so ist der Wille in dem Aufgeben seiner Richtung auf das Gute im Grunde nicht mehr veränderlich, sondern bereits verändert. — Und dass in diesem Nachlassen der ursprünglich sittlichen Willenskraft, die dem Menschen gegeben wurde, das erste Moment im psychologischen Process des Falls zu suchen ist, ahnt wohl E., wenn er im Widerspruch mit obiger Anschauung den Anfang der Sündhaftigkeit in de div. nat. V, 31 als *„defectus intimae virtutis"* beschreibt.

[1]) L. c. IV, 20: „Si nullum spatium temporis inter conditionem ipsius et lapsum divina tradit historia, quid aliud datur intelligi Scripturae silentio, nisi hominem mox ut conditus est, superbiisse ac per hoc corruisse?" Ebenso ist auch der Satan „nulla mora interstante mox ut creatus est, lapsus superbiendo." — cfr. IV, 15.

schuldig gelebt haben, ehe er vom Teufel getödtet wurde? Der Mensch konnte gar nicht im Paradies, sondern nur als ein-in Folge seines Falls von Jerusalem nach Jericho Gehender, d. h. vom Paradies in diese Welt Herabsinkender, vom Teufel beraubt und verwundet werden; er war also in sich gefallen, ehe er vom Teufel versucht wurde[1]). Ist demnach der Mensch von Anfang an Sünder, so kann er auch das ihm anerschaffene Ebenbild Gottes nicht erst durch die Sünde verloren haben; es muss also sowohl die geistige als die sinnliche Seite seines Wesens zugleich zu seiner Natur gehören[2]).

Es werden nemlich als *Folgen des Falls* von E. betrachtet: einmal das Annehmen eines animalisch irdischen und sterblichen *Leibes*, in den sich der ursprünglich innere, geistige Leib des Menschen verwandeln musste (s. o. S. 258); denn dies ist in der Schrift gemeint mit dem Ausgestossenwerden aus dem Paradies, d. h. der geistigen Welt, in dieses, d. h. das materielle Leben, und mit der obigen Parabel[3]). Mit dem

[1]) De div. nat. IV, 15: „Diabolus homicida erat ab initio, d. h. ab initio conditionis suae et hominis. — Si autem relinquitur, ut ab initio utriusque simul facto et homicida erat diabolus, et homo erat occisus: quale spatium datur homini in paradiso vixisse, priusquam a diabolo occideretur? Hoc etiam ex parabola manifeste probatur. „Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho et incidit in latrones." Non ait: homo erat in Jerusalem. — Nam si in Jerusalem, h. e. in paradiso, permaneret, in latrones, diabolum videlicet satellitesque ejus, non incurreret. Prius ergo descendebat de paradiso, — prius homo in se ipso lapsus est, quam diabolo tentaretur; nec solum hoc, verum etiam, quod non in paradiso sed descendente eo et in Jericho, h. e. in hunc mundum, labente a diabolo sauciatus sit et beatitudine spoliatus." cfr. IV, 5.

[2]) Gott hat ja die Folgen des Falls zugleich mit dem Menschen geschaffen. Weil dies aber mit der obigen Lehre von der Präexistenz des Menschen nicht wohl zusammen zu räumen ist, spricht es E. nicht klar aus, sondern deutet es nur an, l. c. IV, 12. 5: „Tota vita humana et in genere animalium de terra producta et tota ad imaginem Dei facta est." (vergl. dagegen S. 300. A. 4.). — II, 25: „Sola dignitate excellentiaque naturae praecedit anima corpus, non autem loco vel tempore." — Vergl. auch *Baur*, a. a. O. S. 306 u. o. S. 268. A. 2.

[3]) Der Leib wurde daher nicht eigentlich von Gott geschaffen, sondern von der Seele selbst, und wird es täglich, II, 25: *Hoc corpus*

Annehmen des irdischen Leibes war als weitere Folge des Falls die Trennung des Menschen in den *Unterschied der Geschlechter* gegeben, deren Einigung in Christo wieder begann, und die *thierähnliche Fortpflanzung* [1]; eine Folge dieser Spaltung des Menschen, d. h. des Mikrokosmos, sind alle zeitlichen und räumlichen, physischen und ethischen Verschiedenheiten, welche es im Makrokosmos gibt, die ganze Trennung der Welt in eine Vielheit verschiedener Theile und Formen [2].

---

*corruptibile ac materiale*, quod ex limo terrae assumptum est, post peccatum merito peccati ad exercitandam in eo negligentem animam erga mandatorum custodiam suasque occultas operationes revelandas *veluti quadam propria operatione animae et creatum fuisse et quotidie creari*, affirmare non haesito." (s. o. S. 270). IV, 13: „Propter peccatum superadditae sunt humanae naturae; cfr. IV, 14, 11. 20. 15 u. sehr oft. — II, 26 bezieht E. die Feigenblätterschürze (in Widerspruch mit IV, 21 ob. S. 305 A. 3) auf die fragilis atque caduca mortalis hujus corporis conditio. — Ueber den Widerspruch mit IV, 7. s. S. 268. A. 2. — Vergl. auch Comment. in evg. sec. Joan. (ed. Floss) S. 310.

[1]) L. c. II, 6: „Reatu suae praevaricationis obrutus naturae suae divisionem in masculum et feminam est passus, et — in pecorinam corruptibilemque ex masculo et femina numerositatem redactus est; — quae divisio in Christo adunationis sumpsit exordium, qui in se ipso humanae naturae restaurationis exemplum ostendit" (jedoch erst nach seiner Auferstehung, cfr. V. 20, s. unten Christologie) IV, 16: „Quoniam noluit divino obedire praecepto, — in geminum sexum scissus est." cfr. II, 26. 9; IV, 10. 12. 14, 22, u. Comment. in evang. sec. Joan. S. 310: „Divisio naturae in duplicem sexum et ex ipsis humanae processionis et numerositatis per corruptionem generatio poena generalis peccati est." — In de div. nat. IV, 14 sind ausser „animale corpus, sexus uterque, bestiarum similitudine procreationis multiplicatio als consequentia peccati noch aufgezählt: „indigentia cibi et potus, incrementa et decrementa corporis, somni ac vigiliarum necessitas et similia." Diese Trennung in 2 Geschlechter findet E. angedeutet in der Wegnahme der Rippe Adams, IV, 20. Er knüpft in dieser ganzen Lehre an *Maximus* an, und citirt de div. nat. II, 8—13 häufig aus Max. de ambig. c. 37 u. ff.

[2]) L. c. II, 5. 6. 7 mit Berufung auf *Maximus*: „Sectiones dicit circa hominem post peccatum non solum divisionem in masculum et feminam verum etiam in multiplices varietates qualitatum et quantitatum differentiarumque unius formae." — „Diversitas morum cogitatio-

Hätte der Mensch nicht gesündigt, so wäre in ihm, wie E. schön sagt, die Erde nicht vom Paradies getrennt, seine sinnliche Natur wäre nicht im Widerstreit mit der geistigen, sein ganzes Wesen wäre intellectus[1]); die Trennung in zwei Geschlechter wäre nicht erfolgt, seine Vermehrung wäre durch geistige Vervielfachung nach Art der Engel erfolgt, deren Wesen auf zeitlose Weise in unzählige Myriaden auseinanderging[2]). Ohne Sünde würde der Mensch nicht nur mit dem innern Verstand, sondern auch mit dem äusseren Sinn die Natur der Dinge viel leichter und wahrer erkennen, während er jetzt mit Schmerzen Kinder gebären, d. h. mit vieler Mühe durch viele Schlüsse zu den Anfängen der Erkenntniss intelligibler Dinge gelangen muss; die Seele würde harmonisch dem Schöpfer, die Sinne der Seele, der Leib den Sinnen folgen; nun ist aber, sagt E. geistreich, gleichsam eine ***Ehescheidung zwischen der Seele und dem Sinn erfolgt***, daher dieser der

---

numque ex divisione naturae post peccatum initium sumpsit." Daher wird auch der Mensch, wenn er in die ursprüngliche Einheit seiner Natur zurückkehrt, „omnem sensibilem inferiorem se creaturam in unitatem sibi recolliget," II, 8; cfr. unten Th. 3.

[1]) L. c. II, 9: „Si non peccaret, non esset in eo divisio sexuum, sed solummodo homo esset; non separaretur in eo orbis terrarum a Paradiso, sed omnis terrena natura in eo esset paradisus; coelum et terra in eo non segregarentur, totus enim coelestis esset, et nil corporeum in eo appareret; sensibilis natura ab intelligibili in eo non discreparet, *totus enim esset intellectus*, Creatori semper adhaerens." — IV, 10: „Si non peccaret, universitatem sibi subditam administraret, nec corporeis his sensibus ad illum regendum uteretur, verum solo rationabili contuitu naturalium et interiorum ejus causarum facillimo rectae voluntatis usu gubernaret." — cfr. IV, 9; V, 36.

[2]) L. c. II, 9. IV, 10. 14 s. oben. — IV, 12: „Si non peccaret, nullus utriusque sexus copula, nec ullo semine nasceretur, sed quemadmodum angelica essentia, dum sit una, in infinitas myriades, nullis temporum morulis interjectis, simul et semel multiplicata est, ita humana natura, si mandatum vellet servare, in praecognitum conditori numerum simul et semel erumperet." II, 6: „Homo solummodo esset in simplicitate suae naturae creatus, eoque modo, quo angeli multiplicati sunt, intellectualibus numeris multiplicatus." — Vgl. hiezu die Lehre *Gregors* von Nyssa und die des *Maximus* de ambig. c. 37, auf die sich E. II, 9 beruft.

Seele nicht mehr gehorchen will[1]). Dass E. sich trotz dieser Ansicht von den Folgen der Sünde, die er hauptsächlich im sinnlichen Leib und in der Geschlechtstrennung findet, sich doch bisweilen der kirchlichen Lehre auch hierin accommodirt, haben wir schon gesehen[2]). Dass nach der Schrift der Körper des Menschen und die Erschaffung des Weibes der Sünde voranging[3]), konnte dem E. keine Bedenken verursachen, da er dies als einfache Anticipation betrachtete (s. o. S. 305) und von Maximus den für die Vereinigung der Schrift mit seiner Speculation äusserst bequemen Grundsatz annahm, dass die Tempora des Zeitworts in der Schrift oft verwechselt werden (s. o. S. 122).

So betrachtet also E. den Fall des Menschen als einen vorzeitlichen, da mit demselben das Eintreten in die Zeit und Materie erst gesetzt ist. An den Uranfang auch des präexistenten Zustandes des Menschen darf die Sünde somit nicht hinaufgerückt werden, da mit ihr unmittelbar das Herabsinken in die Materie gegeben ist; auf der andern Seite können wir aber auch, wenn wir in der Präexistenz auch nur den klein-

---

[1]) L. c. IV, 25: „Si homo non peccaret, non solum interiori intellectu, verum etiam exteriori sensu naturas rerum et rationes summa facilitate, omni ratiocinationis necessitate absolutus purissime contemplaretur. Postquam vero peccavit, — non sine multiplicibus studiorum laboribus (quare scriptura: „multiplicabo aerumnas tuas, *in labore paries filios i. e. rectas rationes de natura*") — ad inchoationes intelligibilium rerum intelligentiae potest pervenire; — ac per hoc *veluti divortium maris et feminae subsecutum est inter animum et sensum.* Ordo naturalis esset, si animus creatoris potestati subditus adhaereret, deinde sensus potestatem nutumque animi libenter sequeretur, corpus autem sensui succumberet." — Das „sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui" fasst dann E. als *Verheissung* der künftigen restitutio naturalis ordinis humanae naturae et reversio in antiquum statum conditionis. — cfr. IV, 9. 31. u. De praedest. c. IX, 1. — Vergl. aber auch de div. nat. II, 5: „Lepra animae vel corporis non aufert aciem mentis, qua Deum intelligimus, et in qua maxime imago Creatoris condita est."

[2]) S. 302. A. 3.

[3]) E. sagt l. c. IV, 8 selbst: „corpus animale, quod etiam ante peccatum humanae animae adjunctum fuisse divina Scriptura testatur."

sten Zeitraum eines sündlosen Lebens annehmen, wohin man das virtutum tegimen,« die »virtus interior, quae ei inerat«[1]) beziehen müsste, nicht begreifen, wie der Fall aus diesem sündlosen Zustand hervorgegangen sein sollte, weil sich dann in jenem Zeitraum eine Uebung und Fertigkeit im Guten hätte entwickeln müssen (s. S. 302). Es war wohl ein Gefühl dieser Schwierigkeiten, was E. dazu trieb, *nirgends eine individuelle Präexistenz des Menschen* klar und bestimmt zu lehren, sondern *nur eine allgemeine, ideelle Präexistenz des ganzen menschlichen Geschlechtes*[2]); es war ein Gefühl dieser Schwierigkeiten und überhaupt der Unerklärbarkeit der Sünde aus der von ihm statuirten Wahlfreiheit, was ihn schliesslich zur Anerkennung treibt, dass die Ursachen der verkehrten Begierde gar nicht gefunden werden können, dass somit *der Ursprung der Sünde etwas Unbegreifliches* sei[3]). Doch dürfen wir keineswegs mit *Staudenmaier* annehmen, »E. spreche von einem vorzeitlichen Abfall des Menschen nur in Bezug auf Gott, sofern er ihn vorausgesehen, für den Menschen selbst aber sei er zeitlich«; das Sein des Menschen in der Zeit setzt ja den Fall, dessen Folge es ist, schon voraus; das ganze zeitliche Leben in der Materie ist ja etwas zur ursprünglichen Existenz erst durch die Sünde Hinzugekommenes (superad-

---

[1]) L. c. IV, 5. 15. 19. 20; s. S. 302 A. 3.

[2]) Comment. in evang. sec. Joan. (ed. Floss) S. 310: „*Tota humana natura* leges divinas per inobedientiam transgressa est in paradiso. Non enim primus Adam ille, qui ex generalitate naturae humanae ante ceteros in mundum hunc visibilem venit, solus peccavit, sed omnes peccaverunt, priusquam in mundum procederent." — „*Totum genus humanum* in paradiso praevaricatum est," etc. s. S. 301. A. 2. Das *omnes* peccaverunt ist die einzige Bemerkung E.'s, aus der man eine individuelle Präexistenz ableiten könnte. Weiteres s. unten bei Erbsünde.

[3]) De div. nat. V, 36: „*Causas illicitae abusionis* atque perversae cupiditatis si quis vult invenire, sollicitus quaerat; ego autem securus sum, incunctanter prospiciens, quod *nemo eas potest invenire.* Ut enim malum incausale est, et nullo modo invenitur, unde est, ita naturalis boni illicita abusio ex nulla naturali nascitur causa." — „Ut culparum causae in natura non constituuntur, ita nec in libero arbitrio; in nullo quippe bono causa mali constituenda est;" cfr. S. 304 A. 1. u. V, 31.

ditum« IV, 13), also ein Accidens für den Menschen an sich, dem die Sündlosigkeit jenseits aller Zeit voranging, und dessen Ursache selbst noch vorzeitlich sein musste nicht bloss in der ideellen Anschauung Gottes, sondern objectiv in einer realen Gesinnung und That des Menschen oder des Menschengeschlechts innerhalb der prämundanen Wirklichkeit[1]). Und warum soll es denn überhaupt nöthig sein, die Lehre von einem vorzeitlichen Abfall aus E.'s System hinauszuinterpretiren, da sie so deutliche *Antecedenzien innerhalb der Kirchenlehre* selbst, ja da E. diese bei seiner Darstellung deut-

[1]) *Staudenmaier*, L. v. d. Idee. S. 58. Welche Gewalt St. dies Mal anwenden muss, um auch diese Seite der Lehre seines Schützlings unter die Fittige der Orthodoxie zu bergen, zeigt die Behauptung, „das Paradies selbst werde von E. nicht geläugnet, sondern nur eine Erklärung über seinen allzukurzen Zustand gegeben," als ob E. nicht sagen würde: „si *saltem vel parvo spatio* stetisset" etc. s. S. 302. A. 3. — Er wirft ferner *Dorner* und *Baur* die Auffassung vor, dass sie in obiger Lehre E.'s das Eintreten des Menschen in die Körperlichheit als „mit dem Falle desselben identisch" betrachten, und stellt dieser Auffassung den Satz entgegen: „wie denn, wenn die Körperlichkeit nur leerer Schein sei, das Eintreten des Geistes in sie Abfall und Sünde sein könne?" (a. a. O. S. 588). Allein abgesehen von der Schwäche dieses Einwurfs an sich, da doch der Eintritt in das blosse Scheinsein, das Herausfallen aus dem wirklichen, wahren Sein in das Scheinleben und die Scheinwelt dem Geist gewiss als Sünde zugerechnet werden könnte, abgesehen ferner davon, dass das Böse, wie wir sehen werden, dem E. in der That nur 'leerer Schein', nichts Reales ist und von ihm ein positiver Abfall von Gott gar nicht behauptet werden kann, sagt Dorner (Pers. Christi II. Aufl. II. Thl. S. 352) nicht: das Köperlichwerden sei mit dem Fall „identisch," so dass das Wesen der Sünde in jenem bestünde, sondern: „die Sünde falle mit dem Eintritt in die Welt des Getheilten zusammen," d. h. doch wohl nur*: der Zeit, nicht aber dem Wesen nach*, s. v. a.: unmittelbar mit dem Eintritt der Sünde sei auch der Eintritt, das Herabsinken in diese Welt erfolgt. Damit ist die Anschauung nicht ausgeschlossen, die Staud. Dorner und Baur entgegenhält, dass „das getheilte Sein vielmehr Folge der Sünde sei," sondern nur gesagt, dass die Folge und Strafe der Sünde uumittelbar mit derselben eintrat. Baur sagt doch deutlich (Dreieinigkeits-L. II. Bd. S. 302): „als wichtigste *Folge* des Falls hebe E. die Trennung des Menschen in den Geschlechtsunterschied, alle räumlichen und ethischen Verschiedenheiten hervor" u. s. f.

lich vor Augen hat und sogar citirt[1]? So lehrte, wie bekannt, *Origenes* nach Plato's Vorgang die Präexistenz der Seele, und suchte sie auch aus der Schrift zu erweisen (z. B. aus Genes. 25, 22.; Luc. 1, 41 u. a.); er betrachtete ebenso wie E. die Körper als eine Folge des Falls und lehrte, Gott habe diese materielle Welt überhaupt zur Strafe für die abgefallenen Geister geschaffen, und diese in Leiber eingeschlossen[2]. Auch später tauchte die Lehre von der Präexistenz der Seele noch da und dort auf, obwohl sie weit mehr angegriffen und verdammt wurde. Auch von E.'s Läugnung der justitia originalis sind wohl die Keime bei den Alexandrinern zu suchen, indem z. B. *Clemens* lehrte, dass Adam in sittlicher Beziehung nicht bereits vollkommen, sondern nur ἐπιτήδειος πρὸς ἀναδέχεσθαι ἀρετὴν gewesen sei und die Bestimmung gehabt habe, erst allmälig durch Gehorsam und Uebung vollkommen zu werden. Von den Alexandrinern hat Erig. auch die allegorische Deutung des Paradieses überkommen; Origenes versteht darunter den dritten Himmel, Clemens die Welt, unter dem Baum des Lebens die Vorsehung u. s. w.[3]; von *Gregor* von Nyssa acceptirt E. die Ansicht, dass das Paradies der Mensch selbst sei.

Aber auch mit der neueren Philosophie und Theologie bietet obige Lehre E's, in der wir bei der Auffassung des

[1]) So besonders den *Origenes* und die beiden Gregore, z. B. de div. nat. IV, 16: „Epiphanius Origenem reprehendit, qui sub pellium figura mortalia corpora, quae primis hominibus merito peccati superaddita sunt, pulcherrime atque verissime significata fuisse exponit.“ — cfr. ibid: „Sanctorum Patrum sententias inter nos conferimus.“

[2]) *Origenes*, de princip. II, 8, 9 u. 3; I. 2, 5 u. 6; I, 7. 4; III, 3, 5; III, 5. 4.; comment. in Math. 17, 2; in Joan. II, 17 ff.; XX, 21; Comm. ad Genes. III, 22; Homil. in Genes. I. u. a.

[3]) S. o. S. 299. A. 2.; ebenso hat E. die ausschliessliche Beziehung des göttlichen Ebenbildes auf den Geist von den Alexandrinern, cfr. *Clemens*, Strom. II, 19; *Origenes*, c. Cels. VI. (Opp. I. p. 680), Hom. I. in Genes. (Opp. II. p. 57). — Vergl. zu Obigem besonders auch die Lehre des *Maximus*, dass die Creatur von Gott herabfliesse; wenn sie sich nicht nach ihrem Begriff in Gott bewege, oben S. 106; und de div. nat. II, 9 das Citat aus Max. de ambig.: „Si mandatum primus homo custodiret, in pecudialitatem se ipsum non *dejiceret*.“

Verhältnisses des Urzustandes zu dem Sündenfall, sowie der Folgen des letzteren, trotz des Zusammenhangs mit den Alexandrinern eine eigenthümliche Weiterbildung anerkennen müssen, wieder merkwürdige Berührungspuncte. So sagt *Schelling*: »der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen (Erig.: potuit peccare, potuit non peccare S. 303. A. 3.); nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt ausser aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung, wenn gleich als eine von ihr verschiedene That, zusammen« (Erig.: »consequentia peccati cum homine simul concreavit« S. 308. A. 1.)[1]. Ebenso stimmt mit E., wenn er den Ursprung der Sünde aus der Freiheit für etwas Unerklärbares hält, die neuere Philosophie vollkommen überein, wenn *Kant* sagt, »es sei für uns kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein müsse; die Vernunft würde alle ihre Gränzen überschreiten, wenn sie erklären wollte, wie Freiheit möglich sei«[2], was *Fichte* bestätigt[3].

Die merkwürdigste Parallele aber, bei der die Uebereinstimmung zu einer fast wörtlichen wird, dass man in der That an die conspiratio magnorum ingeniorum glauben muss, bietet *Schleiermacher's* Lehre vom Urzustand. Einige Sätze

[1]) *Schelling*, über das Wesen der menschl. Freiheit S. 81; er fährt dort fort: „die That, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch als eine der Natur nach ewige That.“ — Auch an *Julius Müller* („die christl. Lehre von der Sünde“), der gleichfalls die Erklärung der allgemeinen Sündhaftigkeit in einem vorirdischen Sündenfall, der jedoch kein vorzeitlicher sein soll, findet, werden wir hiebei erinnert. — Ueber die Auffassung des Urmenschen, besonders dessen Geschlechtslosigkeit, vergl. auch Franz *Baader*.

[2]) *Kant*, Rel. innerh. d. Gränzen d. blos. Vern. S. 49—50; 44—46.“

[3]) *Fichte* weist (s. Sittenlehre) die Einwürfe gegen den Indeterminismus mit dem schlagenden Grund zurück, „dass sie voraussetzen, es habe alles einen Grund, was eben der Freiheit an sich schon widerspreche, — welche darum unbegreiflich sei, weil sie das Princip alles Begreifens, das Letzte sei, von dem man nicht abstrahiren könne, weil der Act des Abstrahirens sie selbst sei und sie factisch vollziehe.“

mögen dies zeigen. »Wie ist zu denken, sagt Schleiermacher, dass der Satan in einem Wesen, in dessen Natur keine Begierde in dem sündhaften Sinne des Wortes gegeben war, dennoch eine sündliche Begierde habe erregen können, wenn er nicht zuvor entweder die Natur des Menschen geändert hätte, oder es muss in dem Menschen schon eine Leichtigkeit, in die Begierde überzugehen, da gewesen sein;« ähnlich sagt E.: »homo prius in se ipso lapsus est, quam diabolo tentaretur« (S. 310. A. 1.). »Diese *Verführbarkeit aber*, fährt Schl. fort, *ist selbst schon Sündhaftigkeit*, und also muss gegen die Annahme eines Zustandes der Gerechtigkeit die *Sündhaftigkeit* vorausgesetzt werden *vor der Sünde*, — nemlich die Hinneigung zur Sünde muss auch vorher schon da gewesen sein.« Ebenso sagt E.: Ipsum peccatum praecessit se ipsum in eodem homine; mala quippe voluntas, quod est peccatum occultum, praecessit peccatum apertum. Homo peccato nunquam caruit, sicut nunquam intelligitur absque mutabibi voluntate substitisse; nam et ipsa — mutabilitas liberae voluntatis — nonnullum malum esse necesse est« etc. (S. 308. A. 1.). »Auch *die kürzeste Ausübung* des Guten, sagt ferner Schl., *würde schon eine Fertigkeit gewirkt haben*, welche bei dem Mangel entgegengesetzter Bewegungsgründe sich müsste thätig bewiesen haben; oder der Mensch müsste ein Wesen sein, in welchem durch Wiederholung keine Fertigkeit entstünde, und welches also einer Befestigung im Guten überall nicht fähig wäre.« Ebenso sagt E.: »Si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret;« — non video, quomodo homo beatitudinem perderet, si eam re ipsa gustaret« etc. (S. 302. A. 3.)[1]).

Wie verhält sich denn aber E., müssen wir nun fragen, nachdem wir seine Lehre von den Folgen des Sündenfalls kennen gelernt haben, zur kirchlichen *Lehre von der Erbsünde?* In *de divisione naturae* wird diese Lehre kaum angedeutet; der Ausdruck peccatum originale findet sich hier

---

[1]) *Schleiermacher*, der christl. Glaube B. II, §. 94. 2. — Vergl. auch *Fronmüller*, E.'s Lehre vom Bösen a. a. O. I. H. S. 69 ff.

nur sehr selten[1]). Erig. gibt zwar zu, dass die fleischliche Lust bei der Zeugung den Kindern den reatus aeternae mortis zuziehe, eine Schuld, von welcher sie durch die *Taufe* befreit werden[2]); im übrigen aber muss er, wie insbesondre seine Lehre von der Rückkehr der Dinge zu Gott zeigt, nach seiner ganzen Auffassung des Bösen als etwas Nichtwirklichen auch die *Lehre von der Erbsünde und Erbschuld läugnen;* und dies thut er auch, obwohl er die Kirchenlehre nie offen bekämpft, auf unzweideutige Weise, wenn er sagt, das Böse sei nicht gepflanzt in der menschlichen Natur[3]), die Natur sei »penitus absoluta ab omni peccato,« die bösen Willensäusserungen seien nur ein Accidens, wodurch das naturale bonum nicht befleckt werde[4]). In *de praedestinatione* be-

---

1) De div. nat. V, 31. 36 s. unten.

2) De div. nat. IV, 23: „Carnalia conjugia libidinoso motu carnalis pruritus carere non posse incunctanter affirmamus. Non enim aliunde nascentes in carne parvuli nisi inde aeternae mortis reatum attrahunt, quos solum catholicae ecclesiae baptisma ab ipso reatu liberat." — I, 16: „Isaac non ex natura (wie der Logos aus Gott), sed ex vitio processit." — V, 31 sagt er, alle Arten der nequitia ex operibus carnaliter viventis animae *merito originalis peccati* occasionem sumpserunt." — cfr. Comm. in ev. sec. Joan. S. 310—313: „Originalis peccati reatus gratia baptismatis demittitur." Diese Stellen sind bemerkenswerth, weil sie die einzigen sind, neben II, 33 u. III, 29 (s. S. 181 A. 2), in denen E. die Wirkung der Taufe und die Taufe überhaupt erwähnt und zwar so flüchtig, dass man leicht sieht, wie er es nur aus Accommodation thut. Mit dem Abendmahl zusammen erwähnt er sie nur de div. nat. IV, 20, und findet beide eigenthümlicher Weise in dem aus dem Leichnam Christi fliessenden Blut und Wasser symbolisirt: „Dormienti Adam fit Eva de latere, mortuo Christo percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formatur ecclesia (cfr. Augustin; es sind ihm also diese zwei Sacramente die wichtigsten, weil sie die Kirche constituiren). Sanguis enim est in consecrationem calicis, aqua vero in consecrationem baptismatis."

3) De div. nat. IV, 16: „*Non in humana natura plantatum est malum*, sed in perverso et irrationabili motu liberae voluntatis." — V, 31: „Peccata non naturalia sunt, sed voluntaria." — cfr. II, 5.

4) V, 31: Quemadmodum *mala voluntas naturale bonum non contaminat*, ita etiam tormentum ejus, malae voluntatis dico, naturale subjectum, cui accidit, non torquet. Ipsa siquidem *natura* sicut *libera est*

trachtet E. den natürlichen Willen des Menschen als gehindert durch die Finsterniss der Erbsünde [1]), und erklärt »in quo omnes peccaverunt« (Röm. 5, 12.) dahin, dass Gott in Adam wie die allgemeine Substanz des menschlichen Geschlechtes, so auch den eigenen Willen aller Menschen schuf; daher in ihm nicht die Allgemeinheit *der Natur*, sondern der einzelne Wille eines Jeden gesündigt habe; denn aus der Natur kann die Sünde nicht entspringen, weil sie von Gott herstammt, Gott also dadurch zum Urheber der Sünde würde [2]). Eine eigentliche Erklärung des Wesens der Erbsünde finden wir aber nur in dem Fragment des *Comment. in evang. sec. Joan.*, das eben hiedurch nicht ohne Bedeutung ist und seinen erigenistischen Ursprung sicher erweist. Hier versteht er den Ausdruck: »qui tollit *peccatum mundi*« (Joh. 1, 29.) von der

---

*penitusque absoluta ab omni peccato*, ita universaliter libera et absoluta est ab omni poena peccati." — Nur V, 36 gesteht es sich E., dass die Erbsünde „auch" *der Natur* zugeschrieben werde, und sucht sich nun damit zu helfen, dass er sagt, der Missbrauch des Willens habe die Schönheit und Würde der Natur „verborgen": „Omnia, quae in malis redarguuntur, non ex natura, sed ex propriae voluntatis motibus profluxere, et ab originali peccato, in quo generaliter omnes homines peccaverunt, *quod etiam naturae attribuitur ejusque peccatum vocitatur*, non quod ipsa natura illud commiserit, sed quod voluntatis abusio — ipsam naturae pulchritudinem, in qua ex principio conditionis suae substituta est, dissimulavit propriamque dignitatem abscondit." — Vergl. V, 6: „Sicut cutis humani corporis lepra contagione deformitateque percutitur, sic humana *natura* superba inobedientia *infecta et corrupta* est, deformisque et conditori suo dissimilis facta." — V, 36: „Leprositas, quae merito peccati naturam deformavit."

[1]) De praedest. cap. IV. 8: „Voluntas hominis, quamdiu originalis peccati propriorumque umbra tegitur, ipsius caligine impeditur."

[2]) De praed. c. XVI. 3: „Rectissime creditur, quemadmodum in illo Deus generalem humani generis creare voluit substantiam, ita et omnium hominum propriam substituit voluntatem. Si enim in uno communis omnium naturae humanae plenitudo sit constituta, necessario ei inerat singulorum voluntas propria. *Non itaque in eo peccavit naturae generalitas, sed uniuscujusque individua voluntas.*" XVI. 4: „Si peccatum ex natura, natura autem ex Deo, profecto peccatum ex Deo esse sequeretur, quod absit nos credere." — De div. nat. V, 36: „Si culpam referas in naturam, in ipsum naturae conditorem eandem referre videberis."

Erbsünde, weil diese der ganzen Welt d. h. der menschlichen Natur gemein sei; *die Erbsünde sei daher die vorzeitliche Sünde, welche die ganze menschliche Natur* durch Ueberschreitung der Gebote Gottes *im Paradies beging*, und die jedem in diesem Leben anhaftet, weil er in Folge derselben erst in diese Welt kam [1]). Diese Sünde werde daher nicht mit Unrecht *„originale"* genannt, weil sie die *Sünde des gemeinschaftlichen Ursprungs aller* sei, deren Strafe die Trennung der Geschlechter, die befleckte Zeugung, überhaupt die Verderbniss und der Tod ist [2]). Die Erbsünde ist also dem E. nicht die von einem Einzigen ausgehende und auf alle seine Nachkommen sich verbreitende Schuld und Verderbniss, sondern sie ist die vorzeitliche That jedes Einzelnen selbst, nicht eine geerbte, sondern eine individuell veranlasste Schuld. Nach der ihm eigenthümlichen Schlauheit aber weiss E., um seiner

[1]) Comment. in evang. sec. Joan. S. 310: „Ecce agnus Dei, qui tollit peccatum mundi. — Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod commune est totius mundi, h. e. humanae naturae, cujus reatus nunc gratia baptismatis demittitur, ipsum vero in fine mundi in resurrectione omnium destruetur. *Est itaque originale peccatum illud, quo tota humana natura* (hier schreibt er also, abweichend vom Obigen, die Sünde doch einer natura zu; nachher setzt er aber dafür genus humanum), in qua omnes homines unum sunt, *leges divinas per inobedientiam transgressa est in Paradiso.* Non enim primus Adam ille, qui ex generalitate naturae humanae ante ceteros in mundum hunc visibilem venit, solus peccavit, sed *omnes peccaverunt, priusquam in mundum procederent.* Nam quod Apostolus ait: „sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificantur," non de ipso uno ac primo homine intelligimus, sed nomine Adam omnem generaliter naturam humanam significari accipimus. Ille siquidem singularis Adam non nasceretur in hunc mundum corruptiblilem per generationem, si naturae humanae non praecederet delictum."

[2]) A. a. O.: „Divisio quippe naturae in duplicem sexum et ex ipsis humanae processionis per corruptionem generatio, poena generalis peccati est, quo simul totum genus humanum praevaricatum est mandatum Dei in paradiso. *Hoc igitur generale peccatum originale dicitur, nec immerito, quoniam peccatum communis omnium originis est*, cujus merito mortis et corruptionis omnes homines, excepto Redemptore, debitores sumus." Vergl. *Origenes*, de princ. I, 7. 4; III, 3, 5; Comm. ad Gen. 3, 22.

obigen Lehre von dem Ursprung der Sünde conform zu bleiben, das »originale« so zu deuten, dass es nicht, wie sonst, die Sünde bezeichnen soll, mit welcher der Mensch von seinem Ursprung an und durch denselben behaftet ist, sondern die Sünde, durch welche der Mensch seinen Ursprung, d. h. sein fleischlich zeitliches Dasein, veranlasst hat[1]). Diese Auffassung der Erbsünde als einer Sünde »totius generis humani« erinnert wiederum an *Schleiermacher*, der die Erbsünde »als die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseits seines eigenen Daseins begründete Sündhaftigkeit am besten als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes« vorgestellt wissen will, obwohl ebenso auch aus den Worten »vor jeder That eines Einzelnen« der wesentliche Unterschied seiner Auffassung von der E.'s erhellt.

Welches ist nun gemäss dieser Lehre von den Folgen der Sünde der gegenwärtige Zustand des Menschen? wie verhält er sich in seinem *natürlichen Zustande gegenüber der Erlösungsgnade?* Erinnern wir uns an die hohe Würde und Stellung, die dem Menschen als dem Mittelpunct[2]) und Schlusspunct[3]) der gesammten Creatur beigemessen wird, an die schöpferische Macht seines Geistes, der in seinen Begriffen die Substanz des Wirklichen haben soll, so können wir uns nicht wundern, wenn E., obwohl er hin und wieder die Verderbniss der Natur in Folge der Sünde stark ausdrückt[4]), vor allem geltend macht, dass der Mensch auch nach dem Falle seine Würde nicht gänzlich verloren habe, sondern noch behaupte[5]), dass er sein Wesen und in demselben auch *die*

---

[1]) In welchem Verhältniss diese Sünde und damit die zeitliche Selbsthervorbringung des Einzelnen zur Zeugung der Eltern auf Erden stehe, gibt E. nicht näher an. Es wäre wohl so zu denken, dass im Augenblick der vorzeitlichen Sünde das Gezeugt- oder Geborenwerden auf Erden statt fände.

[2]) De div .nat. III, 39: „in quo omnis creatura continetur“ s. o. S. 267.

[3]) L. c. IV, 10: „conclusio.“

[4]) Z. B. IV, 22: „Mortem corporis et animae *totiusque naturae perditionem* incidit.“ cfr. de praedest. IV. 8: „densissimae tenebrae.“ de div. nat. V, 7. 36.

[5]) L. c. II, 5: „Verbis S. patris (Augustini) datur intelligi, hu-

*Kraft des freien Willens behalten* habe [1]), weil dieser ein substanzieller Theil seiner Natur ist und keine Natur untergehen kann. Wie es überhaupt zur Vollkommenheit Gottes gehört, sich in freien Wesen zu offenbaren, und er will, dass ihm die Creatur mit Freiheit, nicht mit Nothwendigkeit diene [2]), so kann die Freiheit nach dem Fall nicht aufgehoben sein, da sonst von Tadel oder Ermahnung keine Rede mehr sein könnte [3]). Es sind daher bei dem Verhältniss der natürlichen Freiheit zur Gnade die zwei Abwege zu vermeiden, dass einerseits nicht durch allzustarke Betonung der Freiheit das Vollbringen guter Werke ohne die Gnade gelehrt und dadurch die Idee der Erlösung geläugnet, andrerseits durch allzustarke

---

manam naturam etiam post praevaricationem dignitatem suam non penitus perdidisse, sed adhuc obtinere."

[1]) De praedest. c. IV. 6: „Quamvis beatam vitam peccando perdidit, substantiam suam non amisit, quae est esse, velle, scire. Est enim et vult et scit, vult se esse et scire, scit se esse et velle. Quid ergo primus homo habuit ante peccatum, quod perdidit post peccatum? Non enim adhuc habebat vitam beatam, quae ei tribuenda fuerat, si praeceptum servaret. Si dixerimus liberam voluntatem, perdidit igitur suam naturam. Si autem ratio edocet, nullam naturam posse perire, prohibemur dicere, liberam voluntatem perdidisse, quae sine dubio substantialis est. — *Libertas post peccatum remansit.* Nulla enim anima peccatrix est, quae non velit beatitudinem, et velit miseriam. *Quid ergo plus habuit ante peccatum?* (Hienach läugnet E. die dona superaddita der Scholastiker). Antequam enim perpetraret peccatum, voluit peccare, noluit autem miser fieri. Quis vero audet dicere, noluisse eum se beatum fieri, cum adhuc in natura per eum corrupta beatitudinis appetitus remaneat? An forte liberae voluntatis vigorem peccando perdidit" etc.? In diesem Betonen der Freiheit kommt E. wesentlich mit *Origenes* überein, cfr. de princ. III, 1. 6 ff.; II, 5, I, 5. 3; contra Cels. IV, 3; — vergl. auch die Lehre des *Maximus* oben S. 109 ff.

[2]) De praed. c. IV, 5: „Summa sapientia Dei — eo modo justissimo pulchritudinis totius universitatis consuluit naturae, quam ad imaginem suam creavit, ut sibi voluntate, non necessitate serviret." cfr. c. VIII. 4.

[3]) De praed. c. V. 9: „Nullo modo peccatum est, si non est voluntarium. Si non voluntate male facimus, nemo objurgandus omnino aut monendus est." — cfr. de div. nat. IV, 16 u. 25.

Betonung der Gnade die Freiheit geläugnet und dadurch die Idee der Vergeltung aufgehoben wird[1]). Dieses Vorhandensein der Freiheit auch nach dem Fall benützt E., wie wir unten sehen werden, als ein Hauptargument gegen die eine absolute Nothwendigkeit herbeiführende Prädestinationslehre Gottschalk's. — Wie weit reicht aber dieses Vermögen der Freiheit im gefallenen Menschen zur Vollbringung des Guten? E. sucht dies durch eine Vergleichung anschaulich zu machen: wie der Mensch in der Finsterniss, wenn er gleich das Vermögen hat, mit seinen Augen zu sehen, doch nichts sieht, bis das Licht von aussen her hinzukommt, so geht es dem durch die Sünde verfinsterten Willen, bis das Licht der göttlichen Barmherzigkeit ihm leuchtet[2]). Der verderbte Wille kann also nur durch die Gnade zum Guten erweckt werden; er hat wohl an sich noch das Vermögen zum Guten, aber dieses Vermögen wird erst wirksam durch den Einfluss der Gnade.

---

[1]) De praedest. c. IV. 3.: „Si est salus mundi, necessario erit gratia Dei; firmissime autem tenemus, salutem mundi venisse; certissime igitur teneamus, gratiam Dei illuxisse (gegen die Pelagianer). Deinde his, qui liberum arbitrium negant, eodem modo est respondendum. Si liberum arbitrium credere non poteritis, judicium mundi futurum esse non creditis etc. s. S. 303 A. 5. — Conclusum est igitur, et liberum hominis esse arbitrium, et gratiae donum. Via igitur regia gradiendum, nec ad dexteram, nec ad sinistram divertendum, h. e. ne sic defendatur liberum arbitrium, ut ei bona opera sine Dei gratia tribuantur, nec sic defendatur gratia, ut quasi de illa securi mala opera diligantur." — Vergl. auch Fronmüller a. a. O. S. 67 ff.

[2]) De praed. c. IV. 8: „Sicut homo in densissimis tenebris positus, habens sensum videndi quidem, nihil videt, quia nihil potest videre, antequam extrinsecus veniat lux, quam etiam adhuc clausis oculis sentit, apertis vero et eam et in ea cuncta circumposita conspicit: sic voluntas hominis, quamdiu originalis peccati propriorumque umbra tegitur, ipsius caligine impeditur. Dum autem lux divinae misericordiae illuxerit, non solum noctem peccatorum omnium eorumque reatum destruit, sed etiam obtutum infirmae voluntatis sanando aperit, et ad se contemplandum bonis operibus purgando idoneam facit." — cfr. de div. nat. V, 36: „Peccatorum effectus sunt luctus, sera poenitentia, ardor insatiabilis cupiditatis, scatens delictorum putredo, profundae ignorantiae densissima obscuritas, in qua nulla veritatis cognitio, i. e. ea fruendi beatitudo."

Daher sagt E. an einer andern Stelle, die Freiheit sei durch die Folgen der Sünde so geschwächt, dass es ihr an dem Willen zum Guten, oder, wenn sie das Gute wolle, am Vermögen zur Vollbringung des Guten fehle, obwohl immer noch eine gewisse natürliche Freiheit bleibe, die sich in dem angebornen Verlangen nach Glückseligkeit zeige [1]. Aber dieses Verlangen, das den Willen des Menschen in Bewegung setzt, befähigt ihn weder zur Ausführung und Vollendung, noch auch nur zum Beginne guter Werke, was vielmehr Sache der erbarmenden Gnade Gottes ist [2]. Es ist daher nicht ganz genau, nur zu sagen, E. lehre eine Cooperation der menschlichen Freiheit mit der Gnade [3], wonach er reiner *Semipelagianer* wäre; denn er unterscheidet sich von dieser Richtung dadurch, dass nach ihm der Mensch das Gute weder beginnen, noch auch nur wollen kann; denn das blosse Verlangen nach Glückseligkeit ist noch kein positives Wollen des Guten. Er unterscheidet sich aber auch von *Augustin* wesentlich dadurch, dass er nicht nur von einer peccandi necessitas, von der Augustin um des gänzlichen Verlustes der Freiheit zum Guten willen öfters redet, von einer gratia praeveniens *nolentem*

---

[1]) De praed. c. V. 4: „Humana natura non solum voluntas est, sed et libera; nec ejus libertas falsa, sed vera est, quamvis ipsa libertas post peccatum in tantum vitiata sit, ut poena ejus *impediatur, ne aut recte vivere velit, aut, si velit, non possit.* De qua miseria liberatur, ut ait Apostolus, gratia Dei per Jesum Christum, manente tamen adhuc naturali libertate, quae intelligitur beatitudinis appetitu, qui ei naturaliter insitus est.“ Cfr. IV. 6. In dieser Auffassung der Freiheit scheint E. über den rein indeterministischen Begriff derselben (s. S. 303 bis 304) hinauszugehen. — Vergl. auch de div. nat. V. 7: „Cecidit in similitudinem irrationabilium animalium. Terrenis namque cupiditatibus carnalibusque desideriis *opprimitur natura;* — irrationabili motu volvitur; non enim est bestialis motus, qui non in homine, postquam peccavit, deprehendatur.“ — Cfr. V. 36.

[2]) De praed. c. IV. 8: „Naturaliter haec duo insita sunt homini: siquidem vult, unde est volens, et appetit beatitudinem, unde est currens. Non tamen volentis, neque currentis, bona opera vel inchoare, vel agere, vel perficere; hoc enim est miserentis Dei donum.“

[3]) So der Verfasser von „De vita et praeceptis J. Scoti,“ pars I. cap. IV. 4.

weit entfernt ist [1]), sondern auch dadurch, dass er überhaupt die Gnade nicht mit Augustin in der Erzeugung einer ganz neuen Willensrichtung thätig sein, einen absolut neuen Anfang im Menschen setzen, vielmehr durch sie nur das im Willen in Folge der Sünde schlummernde und verhinderte, aber potenziell noch vorhandene Gute erweckt werden und zur Wirklichkeit kommen lässt [2]). Doch geht E. auf diese Lehre nirgends tief genug ein, und deshalb scheint er auch keine völlig klare und bestimmte Anschauung über das Verhältniss von Gnade und Freiheit gewonnen zu haben [3]).

Es mochte aber wohl E. bei der geringen Berücksichtigung dieser Lehre von dem richtigen Gefühl geleitet werden, dass sie *zu den Principien seines Systems nicht passen* kann. Nach obigem ist der materielle Leib und sind überhaupt alle räumlichen und zeitlichen Getrenntheiten und Sonderungen in einzelne Formen eine Folge der Sünde, in letzter Beziehung der Freiheit des Menschen; ohne die Sünde wäre er in seinem idealen, vorzeitlichen Zustande geblieben. Allein wie stimmt dies zu der Anschauung des im Grunde mit metaphysicher Nothwendigkeit erfolgenden Entwicklungsprocesses der Welt, die als Theophanie um der absoluten Accidenslosigkeit

---

[1]) De praedest. IV. 3; V. 8.

[2]) Vergl. in de praed. IV, 8 das obige: „habens sensum videndi quidem," — „umbra tegitur," „lux divinae misericordiae obtutum aperit;" V, 4 „impeditur, ne recte vivere velit" u. a.; die positive Seite, das Geneigtsein zum Bösen, welche Augustin so stark hervorhebt, tritt bei E. ganz zurück. Obwohl er seine Anschauung vom Sündenfall deutlich an Augustin's Lehre anknüpft, wonach die Sünde dadurch entstund, dass die carnalis concupiscentia die Herrschaft über den Geist gewann (s. S. 305), so schliesst sich E. doch vorherrschend an Augustin's privative Auffassung des Bösen an, wie sie sich in dessen frühsten, antimanichäischen Schriften, sowie in de civitate Dei, hin und wieder findet.

[3]) Vergleiche darüber weiter: Weizsäcker, das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im neunten Jahrhundert, Jahrbücher der deutschen Theologie, IV. Band, Heft 3, 1859, p. 562, wo gezeigt wird, wie der Begriff von Gnade und Freiheit sich hier aufhebt, während Erigena einen mittleren Weg zwischen den streitenden Partheyen einzuhalten sucht. L.

des göttlichen Wesens willen nothwendig mit demselben gesetzt ist, die durch den heiligen Geist, nicht durch die unheilige Willensrichtung des Menschen in ihre Einzelheiten und Besonderungen ausgeformt worden sein soll? Wie hätte der Mensch in seinem idealen, vorweltlichen Zustand bleiben, oder die Sünde mit wirklicher Freiheit wählen können, da die ewigen Principien in ihre Wirkungen herabsteigen müssen, weil sie sonst aufhören würden, Ursachen zu sein, da überhaupt die ideale, intelligible Welt so wenig ohne die reale Erscheinungswelt sein kann, als diese ohne jene? (s. oben S. 209. 239) Wie kann das zeitliche, körperliche Geborenwerden des Menschen eine Folge seiner *Sünde* sein, da *Gott* den Menschen in die Classe der Thiere setzte, weil er in ihm auch die sichtbare, körperliche Natur schaffen wollte (s. S. 267—268)? Hienach *kann E. offenbar weder die Realität der Freiheit noch die des Bösen* als einer positiven Abkehr vom Guten *festhalten*, da alles als die eine nothwendige Entwicklung und Extension des göttlichen Wesens zu betrachten ist. Auf diese Nichtrealität der Freiheit und der Sünde weisen uns denn auch in obiger Lehre deutliche Spuren hin; so wenn E. sagt, Gott habe die Folgen der Sünde in und mit dem Menschen geschaffen, die Veränderlichkeit des Willens sei schon ein gewisses malum, der Mensch sei also nie ohne Sünde gewesen (S. 307 ff.), die Sünde sei nicht in der Natur des Menschen, ihre Ursachen seien überhaupt nirgends zu finden (S. 314. 319). Allein E. machte es sich, wie Neander mit Recht sagt[1], gewiss nicht deutlich, dass die Consequenz seines Systems die Freiheit aufhebe; es ist seine obige Lehre vom Sündenfalle und dessen Folgen, von der Schwächung der Erkenntniss, von der Entzweiung zwischen Seele und Sinn, von der Nothwendigkeit der Erweckung des Willens zum Guten durch die Gnade, wie die von der Freiheit des Willens durchaus nicht als bewusste, d. h. erheuchelte Accommodation an die kirchliche, beziehungsweise die biblische Lehre, sondern als seine wirkliche, obwohl inconsequente Ueberzeugung zu betrachten.

---

[1]) *Neander,* Kirch.Gesch. B. IV. S. 447.

Darum sehen wir ihn auch so energisch in de praedestinatione die Freiheit vertheidigen[1]; und wenn er hier sagt[2], dass, wer die Freiheit läugne, auch das künftige Gericht läugnen müsse, so ist er hiebei gewiss weit entfernt von der Ahnung, dass ihm dies, wie wir sehen werden, zuletzt selbst begegnet, da er mit der Realität des Bösen auch die der ewigen Strafen läugnen muss. Wir müssen daher auch hier auf unsern alten Satz zurückkommen (S. 198), dass der Mann besser war als sein System; seine theologische und ethische Ueberzeugung hinderte ihn, bis zur spinozischen Consequenz der offenen Läugnung der Freiheit fortzuschreiten; aber ebenso war auch diese Ueberzeugung in ihm nicht stark und tief, wohl auch nicht klar genug, dass er von ihr aus den ganzen speculativen, pantheistisch idealistischen Grundbau seiner Lehre überwunden hätte, daher derselbe, wenn er auch noch so oft mit kirchlichen und theistischen Elementen überbaut wird, doch immer wieder zum Vorschein kommt[3].

Man könnte nun erwarten, dass wir das Verhältniss von Gnade und Freiheit, nachdem wir die zeitlich menschliche Seite desselben betrachtet haben, nun gleich auch nach der ewig göttlichen Seite hin entwickelten, d. h. E.'s Lehre von der Prädestination hier beifügten. Allein dieselbe hängt mit E.'s Lehre vom Bösen so genau zusammen, und diese mit seiner Lehre von der Rückkehr der Dinge zu Gott, dass wir diese drei nicht wohl trennen können. Die Frage nach dem Verhältniss der göttlichen Präscienz und Prädestination zum Bösen und zur Strafe des Bösen bildet den Kern der Entwicklung nicht nur in de praedestinatione, sondern auch in

---

[1]) Wenn *Dorner* (Pers. Christi II. Th. S. 350) sagt, von Freiheit sei bei E. so gut wie nicht die Rede, so ist dies insofern richtig, als er consequenter Weise dieselbe läugnen muss und in de divis. nat. allerdings verhältnissmässig wenig von ihr die Rede ist; dagegen lässt sich dies durchaus nicht sagen von de praedestinatione, worin von der Freiheit so sehr die Rede ist, dass daraus sogar ein wesentliches Argument gegen Gottschalk gezogen wird.

[2]) De praed. c. IV. 3.

[3]) E. gehört daher recht eigentlich zu denen, welche er *pie philosophantes* nennt, de div. nat. III, 1 und sonst.

der Lehre von der Rückkehr der Dinge, im 5. Buch de divis. nat., und zwar auf eine im wesentlichen ganz übereinstimmende Weise; wir müssten daher, um nicht Aehnliches zu wiederholen, die eine oder andere Lehre zerstückeln und zur andern herübernehmen, und stellen sie darum lieber im Zusammenhang bei der Lehre von der Rückkehr dar.

Noch schwieriger ist die Einordnung der Christologie, zu der wir nun überzugehen haben, da sie E. nirgends im Zusammenhang behandelt, sondern die Bestimmungen über dieselbe, wie über so manche andre Lehrstücke, von überall zusammengesucht werden müssen. Nachdem wir nun die II. und III. Form der Natur, die Idealprincipien und ihre Einheit im Logos, die geschaffene Welt und ihre Einheit im Menschen betrachtet haben, so schliesst sich hieran naturgemäss die Verknüpfung dieser beiden Theile, nemlich *die Lehre vom Gottmenschen.* Fassen wir aber diesen demgemäss als Vereinigung des Endlichen und Unendlichen, so verlassen wir auch bereits die Betrachtung des blossen Ausgangs aus Gott, und treten über zur Betrachtung der Wiedervereinigung der geschaffenen Creatur mit der göttlichen, d. h. ihrer Rückkehr zu Gott. Wissen wir aus dem Wesen Gottes und der Welt, dass die Rückkehr der letzteren zu Gott die Rückkehr der Mannigfaltigkeit in die Einheit sein muss, und haben wir S. 311 beiläufig gesehen, dass in Christo diese Einigung des Getrennten wieder begann, dass er also das Princip der Rückkehr zu Gott ist, so scheint die Lehre vom Gottmenschen nothwendig dieser Lehre von der Rückkehr eingeordnet werden zu müssen, und dies um so mehr, da es bei E. besonders schwierig ist, die gewöhnliche Unterscheidung zwischen Person und Werk Christi festzuhalten. In der That werden wir die Lehre vom Gottmenschen nicht vollenden können, ohne der Lehre von der Rückkehr da und dort vorzugreifen, was sich freilich bei der so bunt ineinandergreifenden Entwicklung E.'s nie dürfte ganz vermeiden lassen; daher müssen wir anerkennen, dass diese Lehre vom Gottmenschen ebenso zum dritten, als zu diesem zweiten Theil des Lehrsystems E.'s geschlagen werden könnte, indem sie von der Betrachtung Gottes

aus zur Lehre vom Ausgang aus Gott, von der Betrachtung der Creatur aus, weil der Gottmensch Princip und Anfangspunct ihrer Wiedervereinigung mit Gott sein soll, zur Lehre von der Rückkehr zu gehören scheint. Allein weil bei der Betrachtung des Gottmenschen doch sein Ausgang aus Gott das Nächste und Grundlegende ist, und weil der Gottmensch nach dieser seiner doppelten Natur ausser der ersten Naturform hauptsächlich der zweiten als deren Einheit (als Logos), und der dritten als Mensch angehört, welche beide Naturformen wir als den Ausgang aus Gott zusammengefasst haben, so glaubten wir, dieses Lehrstück diesem Theil einfügen zu müssen, so aber, dass es zugleich den unmittelbaren Uebergang zur Lehre von der Rückkehr bildet.

### c. Die Vereinigung des Göttlichen und Creatürlichen oder der Gottmensch.

Wenn irgendwo das, was E. von der h. Schrift sagt, dass jeder Theil derselben wie eine Pfauenfeder in verschiedenen Farben schillere (s. S. 121), von seinem eigenen System gilt, so ist es bei diesem Lehrstück, bei welchem E. sich bald ungewöhnlich viele Mühe gibt, mit der Schrift und dem kirchlichen Glauben in Einklang zu bleiben, und ganz unbefangen von Christus als einer historischen Person redet, bald die Consequenz seiner idealistisch pantheistischen Prämissen zu erkennen und die Menschwerdung Christi, wie überhaupt die ganze Erlösung, als ein ewiges und nothwendiges, aus dem Entwicklungsprocess der Welt sich von selbst ergebendes, nur die Einheit des Unendlichen und Endlichen ausdrückendes Verhältniss aufzufassen scheint, eine Doppelseitigkeit, aus der sich die Verschiedenheit der bisherigen Darstellungen seiner Christologie erklärt [1]).

Wenn wir hier den Gottmenschen zu dem Ausgang aus Gott, d. h. zu den Naturen, welche *geschaffen* werden, rechnen, so ist vor allem zu bemerken, dass wir E.'s Lehre damit

---

[1]) Vergl. z. B. die Darstellung *Dorner's* (a. a. O.), *Helfferich's* (a. a. O.), *Staudenmaier's* (Lehre von der Idee S. 586 ff.) mit der *Baur's* (a. a. O. S. 308 ff.).

doch nicht als arianisch betrachten dürfen, da er den Logos nur gezeugt sein lassen will (s. S. 180. 183. A 3. u. 218). Erinnern wir uns, dass wir oben den Logos kennen lernten als das Princip, in welchem alles geschaffen wurde, — wie denn E., so oft er vom Verbum Dei redet, gewöhnlich hinzusetzt: in quo omnia condita oder facta sunt[1]) — und als die eine, allgemeine Form, nach der das Geschaffene zurückstrebt[2]), so begreifen wir es, dass E. im Gottmenschen, als der unmittelbaren und realen Verknüpfung des Ewigen und Zeitlichen, vor allem ein Princip für den Zusammenhang der zeitlichen Wirkungen, d. h. der sichtbaren Welt, mit deren ewigen Ursachen zu gewinnen sucht[3]). Da aber durch den Abfall des Menschen von Gott der Leib, der Unterschied der Geschlechter, der Widerstreit der sinnlichen mit der geistigen Natur und überhaupt jede zeitliche und räumliche, physische und ethische Getheiltheit und Verschiedenheit eintrat, so muss das Erscheinen Christi auf Erden, der an der Sünde[4]), und dadurch auch an der Getheiltheit nicht Theil nahm, zugleich die Bedeutung haben, dass in ihr ein Princip der Zurückführung der Mannigfaltigkeit in die Einheit, der getheilten effectus in die universalis forma und causa gesetzt ist[5]). Es ist

---

[1]) De div. nat. II, 15; III, 1. 5. 9; II, 22. 29 u. a.; s. o. S. 218 ff.

[2]) L. c. II, 15; „Unam omnium rerum formam, Verbum, omnia appetunt. — Quae sub causis primordialibus sunt, ita ab eis creantur, ut *ad se ipsas ea attrahant*; ipsae vero suam formam superiorem se semper intuentur;“ s. S. 218.

[3]) L. c. V, 25 s. unten.

[4]) Comm. in evang. sec. Joan. S. 310, s. S. 321 A. 2.). De praedest. c. XVI. 3: „Natura non periit, quando medicamentum vulneris, h. e. substantia Redemptoris, in ea remansit incorruptum.“ — De div. nat. V. c. 36: „In originali peccato generaliter excepto humanitatis Redemptore omnes homines peccaverunt.“ Cfr. II, 13. 14; IV, 9; V, 20.

[5]) De div. nat. II, 6: „Divisio (in masculum et feminam) in Christo adunationis sumpsit exordium, qui in se ipso humanae naturae restaurationis exemplum ostendit.“ — II, 9: „Quoniam primus homo in felicitate permanere neglexerat, et in infinitas partitiones varietatesque naturae humanae unitas dispersa est, divina clementia assumpsit novum hominem, in quo ipsa natura, quae in veteri homine dispertita est, ad pristinam unitatem revocaretur.“

daher der erste Gesichtspunct, unter welchem der Gottmensch bei E. zu betrachten ist, der, dass er *das Princip der Zurückführung der Wirkungen in ihre Ursachen und dadurch der Mannigfaltigkeit in die Einheit ist;* bestehen die Folgen der Sünde in der mannigfachen Getheiltheit, so kann die Erlösung nur in der Zurückführung in die Einheit bestehen.

Da entsteht nun aber sogleich die Schwierigkeit, wie denn der Logos als Erlöser, der doch sündlos sein soll, in die menschliche Natur eintreten kann, da der materielle Leib des Menschen eine Folge der Sünde ist, also eine solche stets voraussetzt? Auffallender Weise übergeht E. diese so nahe liegende Einwendung gänzlich, indem er zunächst ganz unbefangen die Kirchenlehre aufzunehmen scheint und sagt, Christus habe alle Theile der menschlichen Natur, Körper, Sinn, Seele und Geist angenommen und dadurch die gesammte sensible und intellectuale Creatur in sich vereinigt [1]). Die Annahme der menschlichen Natur war nicht nur die Annahme der gesammten Menschheit, sondern auch der Creatur überhaupt; das Wort Gottes hat also keine geschaffene Substanz übergangen, die es nicht angenommen hätte, weil alle Creatur in der menschlichen Natur enthalten ist; daher hat er auch alle und jede Creatur wiederhergestellt [2]). Nach der ganzen

---

[1]) L. c. II, 13: Christus ist also verus homo gewesen: „*Has quatuor partes* (die aus Maximus citirt wurden) *verus quippe homo Christus et assumpsit, et in se ipso adunavit; homo siquidem perfectus factus est.* Nil enim hominis reliquit praeter peccatum, quod in unitatem substantiae suae non acciperet, inque semet ipso non adunaret, h. e. unum non faceret. Non enim in illo post resurrectionem quatuor sunt, sed unum; et non compositum unum, sed simpliciter unum corpus et sensus, anima et intellectus. — Quoniam Christus quatuor humanae naturae partes accepit et in se ipso adunavit, *universam creaturam, h. e. intellectualem et sensibilem assumpsisse et in se ipso adunasse* manifestum est.“ — Vergl. in E.'s versio ambiguorum Maximi S. 1212 (bei Floss) „Filii Dei vera et perfecta inhumanatio.“ — Comm. in ev. sec. Joan. S. 311. „peracta incarnatio.“

[2]) A. a. O.: „Corpus accipiens omnem corporalem creaturam sibi adjunxit; sensum assumens universam sensibilem sibimet copulavit. — In anima, quam accepit, non solum rationabilem animam, verum etiam

Auffassung des Menschen als des Mikrokosmos ist es nur consequent, wenn E. das Annehmen der menschlichen Natur von Seiten des Logos als ein Annehmen der gesammten Creatur fasst, und daher auch die Wirkung der dadurch angebahnten Erlösung auf die ganze Creatur ausdehnt, wie wir unten sehen werden, womit er aber bereits über die Kirchenlehre hinausgeht. Ist aber dieses Annehmen der menschlichen Natur ein reales und historisches gewesen? In den Mittelpunct dieser Untersuchung versetzt uns die Frage im 5. Buch de divis. nat., ob das Wort Gottes in die Wirkungen der Ursachen eintrat oder nicht [1])? Wer die incarnatio Verbi läugne, ist die Antwort, gebe die wahre Religion auf; das Wort sei vom Vater ausgegangen, habe sich in diesem Ausgang selbst entäussert, indem es Knechtsgestalt und die ganze menschliche Natur annahm [2]); das Wort, die ewige Ursache von allem, stieg nach

omnem vitam nutritivam et auctivam in se ipso associavit; — humano intellectui, quem assumpsit, omnes intellectuales essentiae inseparabiliter adhaerent." — Ib. V, 25: „Ipsum siquidem Dei Verbum, *quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam in ea non acceperit.* Accipiens igitur humanam naturam omnem creaturam accepit; ac per hoc si humanam naturam salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam, visibilem et invisibilem, restauravit." — V, 27: „Verbum humanitatem accepit universaliter totam, et si totam accepit, totam in se ipso restituit." Cfr. V, 35. 36 u. a. — E. stellt sich hiemit auf den Hauptsatz der *beiden Gregore* (gegen Apollinaris), dass Christus die ganze menschliche Natur annahm, weil das, was er nicht angenommen hätte, auch nicht geheilt worden wäre, Greg. Naz. Ep. ad Cledon. et orat. 51; ep. ad Nectar., orat. 46 u. a. s. *Gieseler*, K.G. I. 356.

[1]) L. c. V, 25: „Dic, num Dei Verbum, in quo causae omnium aeternaliter subsistunt, venit in causarum effectus, h. e. in hunc mundum sensibilem, nec ne?"

[2]) A. a. O. „Quisquis hoc negaverit, omnino vera religione, qua unus Deus colitur et incarnatio Verbi Dei praedicatur, alienus est. Ait enim Theologia: „et Verbum caro factum est' h. e. homo; itemque ipsum Verbum incarnatum de se ipso praedicans: „exivi, inquit, a Patre, et veni in mundum, et iterum relinquo mundum et vado ad Patrem;' ac si diceret: ego, qui secundum divinitatem aequalis sum Patri, — exivi ab illo, *h. e.* exinanivi me ipsum, formam servi accipiens, caro videlicet factus sum, totamque humanam naturam accepi." — Dieses hoc est

seiner Gottheit in die Wirkungen der Ursachen herab, d. h. in diese sinnliche Welt, indem es die menschliche Natur annahm; und dies geschah aus keinem andern Grunde, als *um die Wirkungen der Ursachen*, die es seiner Gottheit nach ewig in sich hat, *seiner Menschheit nach im Zusammenhang mit den Ursachen zu erhalten*[1]). War also die Menschwerdung des Logos eine aus freier Liebe erfolgende? Hier ist der Punct, wo E. sich der Consequenz seiner Principien bewusst zu werden scheint, und seine Christologie den Boden der kirchlichen unwiederbringlich verlässt. Das *Wort Gottes musste nothwendig in die Wirkungen herabsteigen*, weil, wenn es nicht herabsteigen würde, die ewigen Ursachen ihren Charakter als Ursachen verlören, da die Ursachen überhaupt nur existiren, sofern mit ihnen eine entsprechende Wirkung gesetzt ist[2]).

Bei dieser merkwürdigen Stelle trennen sich die Ansichten über E.'s Christologie. *Baur* folgert daraus, dass, weil also die Wirkungen ebenso ewig seien als die Ursachen, „es auch keinen Moment geben könne, in welchem der Sohn Gottes noch nicht Mensch geworden wäre, um die Wirkungen in ihrer Einheit mit den Ursachen zu erhalten; es drücke also

---

und exinanivi accipiens etc. zeigen, dass E. hierin *die reformirte Lehre* im Gegensatz zur lutherischen theilt, nach welcher ersteren das handelnde Subject in der exinanitio nicht der Gottmensch, sondern bloss der Logos ist, incarnatio und exinanitio also wesentlich eines sind, was wohl auch die richtige Auffassung ist.

[1]) A. a. O.: „Dei Verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur. — Quare descendit? — Non aliam ob causam, *nisi ut causarum*, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, *secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret*, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicut et ipsae causae salvarentur."

[2]) A. a. O. „*Si Dei sapientia in effectus causarum*, quae in ea aeternaliter vivunt, *non descenderet, causarum ratio periret:* pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret etc. s. S. 235 A. 1). — Nichts desto weniger spricht *Staudenmaier* (Idee S. 589 ff.) von der freien Incarnation des Logos bei E.

die ***Idee des Menschensohns nichts anderes aus als das nothwendige Ineinandersein des Zeitlichen und Ewigen***, das immanente Verhältniss Gottes und der Welt, sofern Gott ebensowenig ohne die Welt sein kann, als die Welt ohne Gott«[1]). Dagegen bemerkt *Dorner*, »Christus wäre so nur eine sinnbildliche Figur für ein Philosophem, für ein allgemeines Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung, und hätte keine Bedeutung für eine reale Erlösung, weil die Welt stets in ihren ewigen Urgründen wohl bewahrt wäre. Dies könne aber schon deshalb E.'s Meinung nicht sein, weil er doch die Getheiltheit und das materielle Sein als ein Uebel bezeichne, wovon eine Erlösung Noth thue; und obgleich jenes Uebel nicht die wesenhafte Realität, wie die Idealwelt, habe, so beweise das doch nur, dass es überwindlich, nicht aber, dass eine Erlösung von diesem Scheine nicht nöthig sei«[2]).

Betrachten wir obige Stelle genauer, so zeigt sich uns in ihr wieder der ächte Proteus-Erigena, dessen System überall den Charakter der schillernden Doppelseitigkeit an sich trägt, und der sogar oft seinen einzelnen Sätzen und Begriffen auf die feinste, unvermerkteste Art einen andern, die ursprüngliche Anschauung total verändernden Sinn unterzubreiten weiss. So thut er es hier bei dem Begriff des descendere in effectus. Nach dem ganzen, nur von der Menschwerdung des Logos handelnden Zusammenhang, nach dem unmittelbar vorausgehenden »humanam accipiens naturam« und »Verbum homo factum« kann die Frage: quare descendit? durchaus nur auf die Menschwerdung des Worts bezogen werden, d. h. auf jenes einzelne, besondere Herabkommen des Logos in die menschliche Natur, welches ***nach*** jenem allgemeinen, die sichtbare Schöpfung constituirenden Herabkommen der ewigen Ursachen in ihre Wirkungen erfolgte. In der Antwort sucht der schlaue magister dieser Anschauung durch »secundum suam humanitatem« zunächst noch Rechnung zu tragen. Dann aber ***lässt er plötzlich*** in »si Dei sapientia in effectus causarum non des-

---

[1]) S. *Baur*, Dreieinigk.L. B. II. S. 307—309.

[2]) S. *Dorner*, Pers. Christ. II. Thl. S. 354 (2. Aufl.).

cenderet[1]« *das historische descendere des Logos zusammenfliessen mit dem metaphysichen descendere der idealen Ursachen in die Erscheinungswelt,* und gibt in »pereuntibus causarum effectibus nulla causa remaneret« den Grund für das nothwendige Zustandekommen der Erscheinungswelt, nicht aber für die Menschwerdung des Logos an. Dies thut E. offenbar aus keinem andern Grunde, als *weil er beides nicht zu trennen vermag.* Hätte er das besondere Herabkommen des Logos neben der allgemeinen Auswirkung der Ursachen in die Erscheinungswelt festhalten wollen, so hätte er das vor allem premiren müssen, dass die Wirkungen, si sapientia non descenderet, sich immer weiter von ihren Ursachen entfernt hätten, dass also Christus thatsächlich eingreifen musste, um den Entwicklungslauf der Wirkungen wieder zu ihren Ursachen und zu Gott gleichsam zurückzubiegen. Statt dessen aber lässt E., si sapientia non descenderet, nicht eine Folge für die effectus, sondern für die causae entstehen, weil beide so unzertrennlich verbunden sind, dass sie, wie E. fortfährt, »relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt.« Es können sich also die Wirkungen schlechthin nicht, auch nicht durch das Böse, von ihren Ursachen entfernen um der Ursachen selbst willen, sondern sie bleiben so lange, als diese, in und mit ihnen gesetzt, und haben darum nicht nöthig, mit diesen noch besonders verknüpft zu werden, da sie es an sich auf unmittelbare Weise sind. Wissen wir nun, dass zwar nicht die Erscheinungswelt an sich — denn dieses sagt E. nirgends, — aber doch die Getheiltheit und Verschiedenheit derselben und besonders der menschliche Körper eine Folge der Sünde, ein sichtbarer effectus einer idealen Ursache sein soll, so müssen wir auch diese Wirkungen als nothwendig mit ihren Ursachen gesetzt, d. h. wir können das Böse und Uebel in der Welt nicht als etwas Reales, Widergöttliches, als positive Abkehr von Gott, sondern nur als etwas mit den ersten Ursachen Gesetztes, ursprünglich Geschaf-

---

[1]) Schon das Imperfectum descenderet ist bezeichnend, da man eigentlich descendisset erwartete.

fenes, als »a Deo cum homine simul concreatum«[1]) betrachten. Mit der Realität des Bösen schwindet aber auch die der Erlösung. Daher ist in obigem Satze nicht blos angedeutet, dass das Herabkommen Christi, weil es mit metaphysischer Nothwendigkeit erfolgt, nicht das biblisch-historische, sondern ein mit der allgemeinen Entwicklung der idealen Ursachen in die Erscheinungswelt zusammenfallendes ist, sondern auch dass eine historische Menschwerdung und Erlösung nach den Principien des Systems gar nicht festgehalten werden kann, weil der ganze Weltprocess ein mit Nothwendigkeit erfolgender, weil alles in der Erscheinungswelt als effectus zu Tage Kommende ein ursprünglich mit den Ursachen »simul ortum« ist, und daher der Erlösung das Object, die Realität der Sünde, fehlt. Doch scheint E. diese Consequenz mehr geahnt als klar erkannt zu haben, wie die weitere Entwicklung dieser Lehre zeigt.

Ausser obigen Stellen von der incarnatio Verbi lassen sich, wie nicht zu läugnen ist, eine Menge anderer finden, *in denen E. die historische Persönlichkeit Christi festzuhalten scheint.* Er spricht nicht nur von dem Fleisch, welches das Wort aus der Jungfrau angenommen habe[2]), sondern berührt auch, wenn gleich meist nur im Vorbeigehen, einzelne Thatsachen aus dem irdischen Leben Christi, erkennt z. B. in dem Wandeln auf dem Meer und in der Verklärung Vorandeutungen des übergeschichtlichen, höheren Daseins Christi, in das er durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt eingehen sollte[3]), spricht von den Juden, die nicht an ihn glauben wollten[4]), von dem Zusammentreffen Christi mit dem Täufer[5]), von dem

---

[1]) S. 308 A. 1.; vergl. S. 310 A. 2., dass der Körper und die Seele des Menschen zeitlich zusammenfallen und beide zu seiner Natur gehören.

[2]) De div. nat. V, 27: „Caro, quam de virgine accepit.“ — Comment. in evang. sec. Joan. 1, 11 ff. (Floss S. 298 ff.): „In propria venit, h. e. in humana natura incarnatus est.“

[3]) De div. nat. II, 23; V, 27. 20. 25.

[4]) Comm. in evang. s. Joan. a. a. O.: „Et sui eum non receperunt — dictum est de perfidis Judaeis, qui noluerunt in eum credere.“

[5]) A. a. O. S. 309 ff: „Videt Joannes Jesum venientem ad se, —

Tode Christi, wie er laut rufend verschied, die Felsen zerrissen, die Heiligen auferstunden, als von res factae, obwohl letztere erst nach Christi Auferstehung stattfanden [1]), besonders häufig aber von seiner Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten Gottes [2]). Auch das Wenige, das sich bei E. über *das Verhältniss der Naturen in Christo* zu einander findet, scheint die historische, persönliche Menschwerdung vorauszusetzen; so wenn er von einer unzertrennlichen und unvermischten Einigung unsrer Natur nach ihrer Substanz mit Christo redet [3]), wenn er, was ein eigenthümlicher Zug seiner Christologie ist, Christo gleich bei seiner Empfängniss und Geburt ein Selbstbewusstsein, Allwissenheit und die Fähigkeit zu lehren zuschreibt [4]); wenn er lehrt, dass die Menschheit Christi mit seiner Gottheit so vereinigt wurde, dass sie

---

non solum *corporis gressibus*, verum interioris suae contemplationis accessibus." Doch kann E. auch hier das Allegorisiren nicht lassen: alia die h. e. alia cognitione etc.

[1]) De div. nat. IV, 20: „Matthaeus ὕστερον πρότερον usus est; — ea siquidem, quae resurrectionis articulo facta sunt, passionis hora evenisse scribit; ait enim: 'Jesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum, — et petrae scissae sunt, et monumenta aperta etc. Haec omnia juxta rerum factarum seriem resurrectionem Domini secuta sunt." Cfr. oben S. 305 A. 1. und S. 122.

[2]) De div. nat. V, 20. 25. 26. 27; II, 23. 14. IV, 20 u. a.; Comm. in evang. s. Joan. S. 312; s. unten bei Erlösung und Rückkehr zu Gott; vergl. hiezu auch E.'s *Gedichte:* „de Christo crucifixo", „de resurrectione", „de Verbo incarnato" u. a. bei Floss S. 1222 ff.

[3]) Versio ambig. S. Maximi (bei Floss) S. 1212: „Mysterium — nunc manifestatum per Filii Dei veram et perfectam inhumanationem, qui sibi adunavit secundum substantiam inseparabiliter et inconfuse nostram naturam, et nos per eam, quae ex nobis et nostra est, intellectualiter et rationaliter animatam sanctam suam carnem veluti per primitias sibimet copulavit."

[4]) De div. nat. IV, 9: „Ipse, qui solus absque peccato natus est in mundo, Redemptor videlicet mundi, nusquam nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed *confestim, ut conceptus et natus est, se ipsum et omnia intellexit, ac loqui et docere potuit*, non solum quia sapientia Patris erat, quam nihil latet, verum etiam quia incontaminatam humanitatem acceperat, ut contaminatam purgaret." Vergl. *Strauss,* Dogmat. II. Th. S. 139.

in und mit ihr Eines, Eine Substanz und Persönlichkeit wurde, jedoch so, dass jede Natur ihr Wesen behielt[1]), und endlich dass die menschliche Natur Christi durch seine Erhöhung über alles Sichtbare und Begreifliche hinaus in die Gottheit verwandelt wurde[2]). Nimmt man endlich hiezu die mancherlei Benennungen Christi, denen nur die Anschauung eines persönlichen Erlösers zu Grunde liegen kann, wie Dominus, Jesus, Salvator, Redemptor u. a.[3]), die Stellen, in welchen E. zu Jesu *betet*[4]), und die ausdrückliche Unterscheidung, die E. der Menschheit Christi in ihrer Verbindung mit Gott reservirt gegenüber der Vereinigung der übrigen Menschen mit Gott bei ihrer Rückkehr, indem nur bei Christo, als dem Haupt der Kirche, die menschliche Natur in eine substanzielle Einheit mit der göttlichen eingegangen, jene in die Gottheit verwandelt worden sei[5]): so muss es uns in der That sehr

[1]) De div. nat. V, 26: „Ego incunctanter vestigia eorum sequor, qui non temere praedicant humanitatem Domini nostri Jesu Christi suae divinitati unitam, ita ut unum, salva naturarum ratione, in ipsa et cum ipsa sit, quoniam una substantia est, et una persona humanitas Christi et divinitas."

[2]) A. a. O.: „Quemadmodum divinitas ejus omnem superat intellectum, ita et humanitas, quae super universalitatem visibilis et intelligibilis creaturae, super omnia loca et tempora, super omnem definitionem, super omnes coelos — exaltata est et superessentialis facta, est omni creaturae incomprehensibilis." — V, 25: „Vado ad Patrem, h. e. totam humanam naturam et omne, quod ex creatura sumpsi, ultra omnem mundum *in Deitatem meam convertens*, salva naturarum, ex quibus subsisto, ratione manente, super omnia, quae sunt et quae non sunt, exalto." — Cfr. Comm. in ev. s. Joan. S. 312: „caro Christi exaltata jam in spiritum versa."

[3]) De div. nat. IV, 9; V, 20. 25. 26. 38; Homil. in prolog. evg. s. Joan. und Comm. in evang. s. Joan. sehr häufig; de praed. IV. 8; VIII, 5 u. s. w.

[4]) De div. nat. V, 38: „O Domine Jesu, nullum aliud praemium a te postulo, nisi ut verba tua intelligam!" De praed. c. XVIII. 4: „O Domine misericordissime, — non vis mortem peccatoris etc. O aeterna sapientia, da, qui videat vitam creatricem nullo modo fecisse mortem" etc.

[5]) De div. nat. V, 25: „Quamquam totam humanam naturam — salvavit, quosdam in pristinum naturae statum restituens, quosdam ultra

schwer werden, zu glauben, E. habe sich Christus nicht als historische Person, sondern als ein allgemeines, ewiges und nothwendiges Verhältniss zwischen Gott und der Welt, als eine sinnbildliche Figur für ein Philosophem, oder auch als den intellectus an sich, als den idealen Menschen (s. unten) vorgestellt, und nur über die Heterodoxie seiner Speculation die täuschende Hülle biblischer und kirchlicher termini gebreitet. — Auf der andern Seite ist aber nicht nur bei E.'s obiger Lehre von der Trinität und vom Logos, sondern auch bei seiner Lehre vom Bösen, von der Erlösung und Rückkehr zu Gott nicht zu läugnen, dass sich *gegen die historische Auffassung Christi in diesem System die schwersten Bedenken erheben,* welche überdiess durch manche Aussprüche in positiver Weise unterstützt werden. Erinnern wir uns vor allem, dass E. unter den Personen der Trinität keine substanziellen Wesen, sondern blosse Namen und Verhältnisse (S. 182 ff.) versteht, dass er auf Gott nur die drei Vermögen der menschlichen Seele überträgt (S. 264), dass der Logos im Grunde nur eine »universalis forma,« d. h. die von uns gedachte Einheit der primordialen Ursachen (S. 220 ff.) ist, ja dass sich die Persönlichkeit Gottes überhaupt trotz vieler entgegengesetzter Aussprüche in das reine, allgemeine, mit der Welt zusammenfallende Sein aufzulösen scheint (S. 193 ff.), so ist uns eine Menschwerdung des Logos von vorneherein abgeschnitten, da wir gar nichts Substanzielles und Persönliches haben, das Mensch werden könnte. Nehmen wir hinzu, dass, wie die Schöpfungslehre des E. kein eigentliches Werden der Schöpfung nachweist, sondern nur das mit dem Schö-

---

naturam deificans: in nullo tamen nisi in ipso solo humanitas Deitati in unitatem substantiae adunata est, et in ipsam Deitatem mutata omnia transcendit. Hoc enim proprium caput ecclesiae sibi ipsi reservavit, ut non solum ejus humanitas particeps Deitatis, verum etiam ipsa Deitas fieret, postquam ascendit ad Patrem, in quam altitudinem nullus praeter ipsum ascendit." — Humanitas kann hier, wie deutlich zu sehen, nicht auf das Menschengeschlecht, wie schon geschah, sondern nur auf die menschliche Natur Christi bezogen werden. Anders in II, 23 s. unten bei Erlösung.

pfer identische Sein, ein immanentes, also das Zurückgehen bereits in sich schliessendes Hervorgehen aus Gott, das ausserhalb Gottes zu keiner wahren Existenz gelangt, so auch die Menschwerdung Christi und die dadurch angebahnte Erlösung nur ein mit der Welt ursprünglich gesetztes und mit Nothwendigkeit eintretendes Moment ihrer Entwicklung sein kann, dass E. auch in der That das descendere des Logos mit der Entwicklung der idealen Ursachen in die Erscheinungswelt zusammenfliessen lässt (s. S. 335 f.), dass der Process der Rückkehr zu Gott trotz vieler an die kirchliche Soteriologie anknüpfenden Stellen doch zugleich als Folge der *„naturalis effectiva potentia" der Creatur* erscheint [1]), dass die Realität des Bösen und seiner Strafe, ja auch die des Uebels geläugnet wird, dass E.'s Lehre sich von der Soteriologie der Kirche von vorneherein dadurch unterscheidet, dass bei ihr das Motiv der Menschwerdung Christi, die *freie Liebe Gottes*, *gänzlich zurücktritt*: so können wir in dem Schweigen hievon nicht etwa eine sich von selbst verstehende Voraussetzung, sondern nur die richtige Erkenntniss der Consequenzen seines Systems erblicken, welche eine freie, eine historisch zeitliche, eine persönliche Menschwerdung Gottes unmöglich machen. Hiezu kommt, dass wenn wir E.'s Grundsatz bei der Schriftauslegung, wonach die Bezeichnungen sichtbarer Dinge in der Schrift sehr häufig von den unsichtbaren Gründen der Dinge zu verstehen sind (s. S. 124 A. 3), auf die von E. aus der Schrift citirten christologischen Stellen anwenden wollten, wir glauben müssen, dass er die von ihm acceptirten Bezeichnungen: Jesus, Salvator etc. nicht von der sichtbaren, historischen Person, sondern von den ewigen, unsichtbaren Gründen der Dinge verstanden habe. Ohne dies schlechthin behaupten zu wollen, könnten uns hierauf manche Stellen hinweisen, nach welchen die historische Menschwerdung Christi zum mindesten sehr zweifelhaft erscheint; so wenn E. sagt: „ehe das Wort Fleisch wurde, war es in seiner absoluten Transscendenz schlechthin unbegreiflich; indem es aber *gleichsam in das*

---

[1]) De div. nat. V, 23. s. unten bei Rückkehr.

*Fleisch herabstieg, trat es* durch eine unaussprechliche Theophanie *in das Bewusstsein der Engels- und Menschennatur ein,* indem es eine erkennbare Natur annahm« [1]. Es kann diese Stelle freilich auch dahin verstanden werden, dass das Eintreten in die Erkenntniss der Engel und Menschen nicht die Menschwerdung an sich bildete, sondern in und mit der äusseren Menschwerdung erfolgte, und das beigefügte adunare *sensibilem* mundum scheint ausdrücklich darauf hinzuweisen; aber andrerseits liegt in quodammodo und in den Prädicaten: mirabilis, ineffabilis, multiplex *sine fine* ein unverkennbares, wenn auch vielleicht von E. nicht klar erkanntes Zugeständniss davon, dass das über alle Beziehungen, Begriffe, Kategorieen, Formen erhabene, *schlechthin schrankenlose Wesen Gottes sich überhaupt in keiner Person oder Gestalt nach seinem Wesen offenbaren kann,* also auch nicht in der irdischen Erscheinung Christi, dass, was von diesem göttlichen Wesen zur Erscheinung kommt, nur in der Welt überhaupt und in dem dem gesammten Menschengeschlechte anhaftenden göttlichen Ebenbilde bestehen kann. Dies bestätigen einige weitere Stellen, aus denen viel bestimmter erhellt, wie E. trotz aller Anlehnung an Schrift und Kirche es sich doch zum Bewusstsein brachte, dass in seinem System für einen realen, persönlichen Vermittler zwichen Gott und den Menschen keine Stelle bleibt, so dass sich uns hier wieder die bei jedem Lehrstück gemachte Bemerkung (s. S. 193) bestätigt, *dass E. die Consequenz seiner Principien stets wenigstens in einigen Stel-*

---

[1]) De div. nat. V, 25: „Incomprehensibile quippe erat Verbum omni creaturae visibili et invisibili, angelis videlicet et hominibus, priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne, quod est et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur: *incarnatum vero quodammodo descendens mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit,* et, super omnia incognitum (d. h. obwohl an sich unerkennbar; Gale's Lesart incognitam passt nicht wohl zu qua cognosceretur), ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in se ipso incomprehensibili harmonia adunans." — — Cfr. Comm. in ev. s. Joan. S. 312: „Infinitus infinite in purgatissimis mentibus formatur."

*len hervortreten lässt.* »Zwischen unsren Geist und Gott, sagt E., ist keine Natur gesetzt;« es ist also zwischen beiden keine Vermittlung nöthig, »wir haben trotz unsres Elends Gott nicht gänzlich verlassen, noch sind wir von ihm verlassen«[1]; »zwischen dem Urbild und dem Abbild, d. h. *zwischen Gott und der Menschheit ist kein Zwischenraum in der Mitte,* da wir zur reinsten Betrachtung Gottes nur durch die Betrachtung unsrer selbst als des göttlichen Ebenbildes gelangen«[2], womit nicht nur die reale Mittlerschaft Christi geläugnet, sondern überhaupt eine von unsrem Geist unterschiedene Persönlichkeit Gottes mehr als in Frage gestellt ist. Nehmen wir hinzu, dass der Mensch an sich, d. h. ohne Sünde, reiner Geist ist[3], dass demgemäss, wie wir sehen werden, die Erlösung und Seligkeit zuletzt nur im Wissen und der Erkenntniss besteht[4], indem von der menschlichen Natur

---

[1]) De div. nat. II, 5: „Etiam in languoribus nostris Deum non penitus deserimus (andere: deseruimus), nec ab ipso deserti sumus, dum *inter mentem nostram et illum nulla interposita natura est.* Lepra siquidem animae vel corporis non aufert aciem mentis, qua illum intelligimus, et in qua maxime imago Creatoris condita est." — E. weiss sich auch hier mit Stellen aus den Kirchenvätern zu decken, nemlich aus *Augustin,* de vera relig.; allein es heisst dort: „inter mentem nostram, qua ipsum intelligimus Patrem, *et veritatem, per quam* ipsum intelligimus, nulla interposita etc.", was einen wesentlichen Unterschied macht.

[2]) L. c. V, 31: „Si nos ipsos nosse et quaerere nolumus, profecto ad id, quod supra nos est, causam scilicet nostram, redire non desideramus. Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam. *Inter principale namque exemplum imaginemque et similitudinem sui, h. e. inter Deum et humanitatem nullum interstitium constitutum est.* Daher komme das Wort ἀνθρωπία = ἀνωτροπία, sursum versus conversio, vel ἄνω τηροῦσα ὀπίαν, sursum servans visum. Ad Creatoris sui siquidem contemplationem, nulla alia interposita creatura, humanitas creata est." — Cfr. V, 23. S. 487.

[3]) De div. nat. II, 9: „totus esset intellectus" s. S. 312 A. 1. IV, 9.: „Non aliud sumus, aliud noster intellectus; vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus."

[4]) L. c. V, 21: „Proprium intellectualis et rationalis substantiae; unum cum Deo *virtute contemplationis,* et Deus per gratiam fieri." V. 31: „Deificati per innumerabiles contemplationis gradus ascen-

nichts als der intellectus, der Gott betrachtet, übrig bleiben soll[1]), und dass *Christus*, wie Gott überhaupt, in einer Stelle *omnium intellectus* genannt wird[2]), so werden wir auch abgesehen davon, dass ohne Sünde keine Leiblichkeit möglich ist, dass die Ueberwesentlichkeit Gottes, deren Erscheinung die ganze Welt ist, sich nicht wohl in einem einzelnen Wesen vollkommen offenbaren kann, und dass zwischen Gott und dem menschlichen Geiste nichts in der Mitte sein soll, in der That zu der von *Baur* gezogenen Consequenz hingedrängt, dass *Christus nichts andres sei, als dieser intellectus*, der Mensch an sich, der *ideale Mensch*, der zum Absoluten sich erhebende, denkende Geist, der, indem er sich selbst erkennt, Gott erkennt[3]). Kommt Gott erst in der intellectuellen Creatur zur Erscheinung (s. o. S. 203 ff.), und wird die Einheit Gottes und der Welt erst im menschlichen intellectus zur Wirklichkeit des Selbstbewusstseins, d. h. zur Wahrheit (s. S. 286 ff.), so braucht es keine andre Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen, keine Menschwerdung Gottes, keine andere Erlösung als die im intellectus liegende; und mit dem Eintritt des Logos in das Bewusstsein der Menschennatur kann so nur das gemeint sein, dass die ewige Einheit Gottes und der Welt erst im Menschen, der die sinnliche Natur mit der geistigen einheitlich verbindet, zur concreten Wirklichkeit des Selbstbewusstseins geworden ist. Die *Menschwerdung Gottes* ist hienach nur die ewige, an sich seiende Einheit des Geistigen und Sinnlichen, des Unendlichen und Endlichen, die *ewige Immanenz Gottes und der Welt*, die in der Person des

dent; — a Deo elongati descendunt in profundum ignorantiae." De praedest. c. XVII, 9: „Vita aeterna est veritatis cognitio." Cfr. de div. nat. V, 26. 38. 39. s. unten.

[1]) Daher spricht E. V, 21 mit Berufung auf *Dionys* von der „pretiosa mors sanctorum in conspectu Domini", von dem „interitus der contemplationis virtute in ipsum Deum transeuntium." — Doch schreibt E. den Seligen öfters einen Körper zu, z. B. I, 10.

[2]) Ib. II, 14: „*Christus, qui omnia intelligit, immo est omnium intellectus.*" — Cfr. S. 154 A. 3.: „Deus est intellectus omnium." Cfr. I, 7. 10.

[3]) Vergl. *Baur*, Dreieinigk.L. II. 307 ff. 342.

Gottmenschen angeschaut wird, welcher, wie er als Logos die Einheit der primordialen Ursachen, die Urform aller Dinge, so als Mensch der Inbegriff aller durch jene Ursachen gesetzten Wirkungen ist[1]), in beiden Fällen aber zuletzt nur eine im subjectiven Denken gesetzte Abstraction (s. S. 221); und es kann hienach auch seine Bedeutung als des Erlösers und Versöhners nur die sein, dass er die mit dem Abfall von Gott gleichewige Einheit mit Gott darstellt. Wenn wir schon S. 239 sahen, dass die intelligible Welt so wenig ohne die Erscheinungswelt sein kann, als diese ohne jene, dass die Realität der einen durch die der andern bedingt ist, so wissen wir jetzt, dass E. die Realität beider Welten durch nichts andres gesichert sein lässt, als durch den Gottmenschen, der, indem er in die Wirkungen der Ursachen herabsteigen *muss*, das von Ewigkeit her gesetzte, nothwendige Ineinandersein beider Welten darstellt. Ist aber der Gottmensch nur der reine, menschliche intellectus, *so kommen wir auf das obige idealistische Princip zurück*, dass die Substanz der Dinge in deren Begriffen liege, dass es unabhängig vom Denken kein wirkliches Sein, kein Dasein geben könne (s. S. 274 ff.), dass also die Welt der Wirkungen, die Erscheinungswelt, nur durch den intellectus zur Realität gelange. Zugleich sehen wir, indem der intellectus in dieser seiner principiellen Bedeutung für die Wirklichkeit als Gottmensch bezeichnet wird, deutlich, wie E. über die platonische Weltanschauung hinausgehend sich auf den Standpunct des christlichen Bewusstseins stellt, indem er, wie *Baur* mit Recht sagt[2]), »über die platonische Immanenz Gottes und der Welt hinaus zur Immanenz Gottes und des Menschen, zu der an sich seienden Einheit beider gelangt.«

Hierin liegt zugleich eine Bestätigung des S. 203 u. 287 Bemerkten, dass E. den Ursprung des intellectus nicht nachzuweisen vermag. Haben wir S. 203 gesehen, dass wir im Wesen Gottes nur das absolute Sein, nicht aber ein Princip

---

[1]) Daher soll Christus nicht nur die menschliche Natur, sondern die gesammte sensible Creatur angenommen haben, s. oben S. 332 A. 1 u. 2.

[2]) S. *Baur* a. a. O. S. 307. 313.

für das Denken finden können, S. 221, dass auch in den primordialen Ursachen und im Logos das Denken dem Sein gegenüber keine Selbständigkeit gewinnt, dass darin nur das reine Sein der ersten Naturform als ein Gedachtes zum Vorschein kommt, nicht aber als Subject der Ideen, so konnte man bisher etwa noch hoffen, dass wir zum selbstbewussten Denken gelangen könnten in der Menschwerdung des Logos. Wissen wir aber, dass der Gottmensch nur die ewige Immanenz Gottes und der Welt, d. h. nur die im menschlichen intellectus gesetzte Einheit des Denkens und Seins ist, so bleibt eben damit für das Subject, in welchem das Denken sich dem Sein gegenüberstellt und ein selbstbewusstes wird, nur der Mensch übrig; im Menschen aber wird das Denken von Anfang an nur vorausgesetzt, indem er der intellectus sein soll, ohne welchen eine Theophanie nicht denkbar ist[1]). Wir können daher, wenn wir uns an die obigen Sätze, dass die Begriffe der Dinge deren Substanz, dass die Erkenntniss einer Sache die Sache selbst sei u. s. f., erinnern, das Verhältniss von Sein und Denken in Gott gegenüber von eben demselben im Menschen in das Resultat zusammenfassen: ***in Gottes Wesen*** an sich, wie in den trinitarischen Personen, gelangt ***das Denken*** nicht zum Bewusstsein, sondern bleibt ***ein verschwindendes Moment des Seins; im Menschen*** gewinnt das Denken ein concretes Substrat und wird Bewusstsein, aber in ihm wird auch, zwar nicht das Sein, doch ***das Dasein ein verschwindendes,*** durchaus vom intellectus abhängiges ***Moment des Denkens.***

Werden wir so darauf hingeführt, dass der Menschwerdung des Logos keine historische, nur eine symbolische Bedeutung zuzuerkennen ist, so werden wir hierin noch bestärkt theils dadurch, dass E. auch in den der historischen Menschwerdung günstig scheinenden Stellen durch seine allegorische Exegese das Bild des historischen Christus wieder verwischt und unsicher macht[2]) theils durch die die historische Auffas-

---

[1]) De div. nat. I, 10: s. S. 203 A. 1.

[2]) De div. nat. l. IV, 20. findet E. in der Wegnahme der Rippe Adams und der Einsetzung des Fleisches theils die Trennung in zwei Geschlechter und „assumptio infirmitatis pro virtute, plus tamen Christi

sung sehr unsicher machende Christologie des Areopagiten und des Maximus, an deren Ausprüche E. zum Theil wörtlich anknüpft. Dass der *Areopagite* weder anthropologisch noch theologisch die specifische Menschwerdung Gottes in Einem Wesen zu begründen vermag, haben wir schon oben gesehen. Der überwesentliche Jesus soll bei ihm, in die menschliche Natur eingegangen, zur Wesenheit werden, aber er bleibt auch in unsrem Wesen überwesentlich; Gott kann sich unmittelbar der Natur nicht mittheilen, nur durch Offenbarungen ihr erscheinen. Das Geheimniss der Menschwerdung Gottes muss daher darauf zurückgeführt werden, dass durch Vermittlung der Engel, d. h. durch den ganzen Naturzusammenhang der sinnlichen und übersinnlichen Welt, wie er in den Engeln als ein selbsbewusster gedacht werden muss, das Geheime, d. h. die an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen, offenbar wurde, daher wir auch hier in der Menschwerdung Gottes kein historisch gewordenes, sondern ein an sich seiendes Verhältniss haben [1]). Besonders deutlich knüpft aber E. wie in der Lehre von der Stellung des Menschen zur Creatur überhaupt, vom Sündenfall und dessen Folgen, so auch in der Lehre vom Gottmenschen an *Maximus* an. Wie sich der Mensch durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes in die pecudialitas herabstürzte, und der Sonderung der Geschlechter und

---

et ecclesiae mysterium prophetice praefiguratum. Primus siquidem homo, Adam, ubique forma futuri est, Christi videlicet." — Blut und Wasser, die aus der Seite des gestorbenen Christus fliessen, sollen die 2 Sacramente, Abendmahl und Taufe, sein, s. S. 319 A. 1. — Ohne Zweifel auf die Wegnahme der Kleider beim Tode Christi (Matth. 27, 35.) geht die dann in der That geistreiche Vergleichung mit Genes. 3, 21, a. a. O.: „In primo homine humana natura tunicas induitur pelliceas, h. e. mortalia corpora, relicta naturali nuditate, videlicet sinceritate et simplicitate: in secundo eadem tunicas spoliatur pelliceas, omni imbecillitate mortalium corporum perempta, et nuditate, i. e. simplicitate pristinae naturae, recepta."

[1]) *Dionys*, de myst. theol. III; de div. nomin. c. II. 10. VI; epist. IV; de eccles. hier. III. 12 und die S. 98 ff. genannten Stellen mit Erig. de div. nat. s. III, 4, 18, 19; V, 25 u. a., worin Dionys öfters citirt wird. — Vergl. auch *Baur*, a. a. O. S. 240 u. ff.

der thierähnlichen Fortpflanzung anheimfiel, so erkennt Maximus in Christo auch die Aufhebung aller Differenzen, den Anfang der Wiedervereinigung[1]). Wenn er nun aber auch zunächst an der historischen Menschwerdung festzuhalten scheint, so verflüchtigt sich ihm doch wieder dieselbe, da auch ihm Gottes Wesen in Wahrheit unmittheilsam und stets über das menschliche hinausliegend bleibt, da ihm das Wort nicht nur in der h. Schrift Fleisch wird, sondern auch in einer allgemeinen, stets fortgesetzten Menschwerdung, indem der Logos die gebärende Seele, die sich durch die Kraft des eigenen Willens zu Gott erhebt, zu seiner jungfräulichen Mutter macht[2]). An Letzteres knüpft E. unverkennbar an, wenn er sagt, *Christus* werde in der Taufe aus dem h. Geist und durch denselben empfangen und geboren, er *werde daher täglich im Mutterleib des Glaubens wie vom Leib der reinsten Mutter empfangen, geboren und genährt*[3]); *in den Gläubigen werde Christus*

[1]) De div. nat. II, 9. citirt E. aus Max. de ambig. c. 37: „Deus homo fit, ut hominem salvet; et in toto universaliter naturae per se ipsum, quae contra naturam sunt, fissuras adjungens, et universaliter eorum, quae partita sunt, rationes, quibus ipsa segregatorum fieri consuevit adunatio, — in se ipsum omnia recolligens, quae in coelo sunt, et quae in terra. Ipsa itaque universaliter omnium ad se ipsum adunatione (cfr. E. o. S. 332) ex nostra inchoans divisione fit perfectus homo ex nobis, propter nos, secundum nos omnia nostra, perfecta habens; non ex nuptiali consequentia, per hoc ostendens, quomodo erat et alius modus propagationis hominum in multitudinem Deo praecognitus, si mandatum primus homo custodiret (cfr. E. S. 312), inque pecudialitatem se ipsum per abusionem propriis potentiis non dejiceret, in ipsam secundum masculum et feminam differentiam et divisionem naturae retrusus. Haec in perpetuum non necesse manere; in Christo enim, inquit Apostolus, neque masculus est neque femina.“ Cfr. IV, 20.

[2]) Maximus, Expos. in Orat. Domin. I, 354 s. o. S. 107.

[3]) De div. nat. II, 33: „Dum unusquisque fidelium baptismatis subit sacramentum, quid aliud ibi peragitur, nisi Dei Verbi in eorum cordibus de Spiritu S. et per Spiritum S. conceptio atque nativitas. *Quotidie igitur Christus in utero fidei veluti castissimae matris visceribus et concipitur et nascitur et nutritur*“ (s. o. S. 180 A. 3. und 181 A. 2). Gale setzt „a piis“ nach Christus bei, wodurch das concipi in utero fidei allgemein auf den Glauben bezogen und nicht bloss an die Taufe angeknüpft wird, was die folgende Stelle wahrscheinlich macht.

*täglich gekreuzigt* und sterbe, wenn sie die fleischlichen, oder die noch unvollkommenen geistigen Gedanken über ihn vernichten, und in seiner Erkenntniss immer höher aufsteigen; denn der Unendliche bilde sich auf unendliche Weise in den reinsten Geistern [1]). Wenn nun auch dies nur vom erhöhten Christus verstanden werden soll, dessen Menschwerdung auch hiebei vorausgesetzt wird [2]), so verräth E. doch dabei deutlich, dass ihm *die Menschheit Christi ein bedeutungsloses, ja ein nothwendig aufzuhebendes Moment im Erlösungsprocess* ist. Denn der spirituelle Mensch soll von der Betrachtung des Fleisches Christi zu der natürlichen Betrachtung der Seele desselben im Geiste sich erheben [3]), der Vernünftige durch die speculative Betrachtung von der Seele Christi zu dessen Geist [4]),

---

[1]) Comm. in evang. sec. Joan. S. 312 (bei Floss): „Unusquisque fidelium, qualem in animo habuerit habitudinem per incrementa virtutum, talem de Christo habebit fidem per augmenta intelligentiarum; et quotiens prioris vitae modis et inferioris moritur, et in altiores gradus subvehitur, totiens opiniones de Christo — in ipso et cum ipso morientur, et in sublimiores de eo theophanias fide atque intelligentia provehetur. Itaque in suis fidelibus Christus quotidie moritur et ab eis crucifigitur, dum carnales de eo cogitationes, seu spirituales, adhuc tamen imperfectas, interimunt, semper in altum ascendentes, donec ad veram ejus notitiam perveniant; infinitus enim infinite etiam in purgatissimis mentibus formatur." — Cfr. S. 311, dass jeder Glaubige beim Abendmahl crucifigit sibimet ipsum Christum."

[2]) A. a. O.: „Caro ipsius exaltata est et mutata in animam rationabilem, anima in intellectum subvecta est et versa" etc.

[3]) A. a. O.: „Activa philosophia, quae circa naturalium virtutum adunationes et discretiones versatur, rationes inhumanati Verbi, quantum valet, considerat; quas omnes, h. e. totam moralem philosophiam, de virtutibus animae deque Christi carne spiritualis homo superans ad ipsam naturalem contemplationem in Spiritu, veluti a quadam carne Verbi ad ipsius animam transcendit." — Es scheinen dem E. überhaupt die Begriffe: menschliche Natur Christi und gesammte Menschheit öfters in einander überzugehen; vergl. de div. nat. V, 25. 27; II, 23.

[4]) A. a. O.: „Alius naturali theoriae moritur. Est autem naturalis theoria rationabilis animae, quam Christus accepit, virtus speculativa, cui spiritualis homo moritur, dum jam non solum negat, Christum carnem esse, quam jam in spiritum versam esse intelligit, verum etiam ipsum depellit rationabilem animum esse (s. v. a. animam s. S. 260

und endlich von seinem Geist zur vollkommenen Göttlichkeit und Unendlichkeit Christi auf mystische Weise aufsteigen[1]). Hier stellt sich E. ganz auf den Boden der Christologie des Maximus, bei welcher die historische Menschwerdung unsicher bleibt, weil »schwer zu sagen ist, was der historische Christus für den allgemeinen Process der Vergottung leiste,« und Christus nur als Vorbild des ethisch mystischen Processes der Lostrennung von der Fleischlichkeit und der bei Max. mehr durch die Liebe, bei E. mehr durch das speculative Erkennen (s. unten) erfolgenden Vereinigung des Menschen mit Gott erscheint[2]).

Diesem Einfluss des Maximus ist es wohl zuzuschreiben, wenn Christus bei E. wohl als *Urbild des Wiedervereinigungsprocesses der Welt mit Gott,* nicht aber eigentlich als vermittelnde Ursache desselben durch seine Menschwerdung erscheint. Was am Haupte geschah zum Musterbild für die ganze menschliche Natur, das muss auch nachher bei derselben im Ganzen erfolgen[3]). Dieses Vorbild des Adunations-

A. 2.). Ut enim caro ipsius exaltata est et mutata in animam rationabilem, ita rationabilis ipsius anima in intellectum et subvecta est et versa; ac per hoc, qui ad eum perfecte ascendit, ad uniformem simplamque theoricae scientiae in mysteria inductionem, veluti a quadam Christi anima ad intellectum ipsius transvehi necesse est.“ — Aus dieser Stelle mit M. F. *Ravaisson* (catologue général des manuscr. des biblioth. publ. des départ. 1849 S. 47) E.'s Ansicht vom Abendmahl abzuleiten „qui était que la chair de Jésus-Christ avait été changée en esprit, et que, par conséquent, Jésus-Christ n'avait plus de corps et n'était qu'esprit pur,“ scheint uns doch gewagt, da E. hier nur eine Stufe der *allgemeinen* mystisch contemplativen Vereinigung mit Christo auseinandersetzt.

1) „Alius, fährt E. fort, ab eadem simpla theologica scientia, quae maxime circa Christi intellectum circumvolvitur, in ipsam perfectam secretamque divinam infinitatem per negationem omnibus, quae post Deum sunt, moriens, veluti a quodam intellectu Christi ad ipsius divinitatem mystice ascendit. Sic agnus Dei in cordibus fidelium mactatur et mactando vivificatur; sic peccatum mundi, ab omni humana natura tollitur.“

2) S. *Dorner*, Pers. Christi, II. Thl. S. 287—289, der bei der Lehre des Max. zu dem Resultat gelangt, dass „Christus als blosse Theophanie dastehe.“

3) De div. nat. II, 14: „Quis dubitet, quod praecessit in capite

processes der Welt mit Gott kann aber Christus erst sein nach seiner Auferstehung, wo er zugleich auf Erden und im Paradies war[1]), d. h. in der restaurirten menschlichen Natur; denn erst von da an war er über den Geschlechtsunterschied erhaben[2]). *Erlöser konnte also Christus nur sein als Auferstandener und Erhöhter;* da erst war er der zweite Adam, in welchem alles geeint ist, was im ersten sich trennte; denn Erlöser kann der nicht sein, der selbst mit der Getheiltheit behaftet ist, nur der, welcher die differentia mystice in spiritum aufert[3]).

So kommen wir auch hier zu dem Resultat, dass die Menschheit Christi ein verschwindendes, nothwendig aufzuzuhebendes Moment im Erlösungsprocess ist[4]); und in diesem Streben, die Bedeutung der Menschheit Christi für die Erlö-

---

et principali exemplo totius humanae naturae, in tota fore subsecuturum?" V, 20: „Hoc (adunatio cum Deo) Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit, et exemplo omnium, quae futura sunt, praemonstravit." Cfr. 25.

[1]) L. c. II, 10—11: „Dominus post resurrectionem simul in paradiso erat et in hac terra et cum discipulis suis moratus est. Non enim credendum est, aliunde venisse localiter, ut suis discipulis appareret." — V, 20: „Neque, quando manifestabat se discipulis, credendum est, extra paradisum fuisse; — ille enim jam in paradiso erat, quia in ipso humana natura restaurata est."

[2]) L. c. V, 20: „Resurgens nullum sexum habuit; quamvis in ipso sexu natus et inter homines usque ad passionem conversatus, — nulli tamen fidelium licet credere, ipsum post ressurrectionem ullo sexu detineri. 'In Christo enim Jesu neque masculus est neque femina' (Gal. 3, 28.), sed solus verus et totus homo et Deus;" wobei er sich auf *Maximus* de ambiguis c. 37 beruft; cfr. V, 25; II, 6. u. a.

[3]) L. c. II, 14; IV, 20; V, 20.

[4]) Vergl. oben S. 99 die Lehre des *Areopagiten*, bei der die negative Theologie uns nicht über den ewigen Logos hinaus zum historischen Christus gelangen lässt; und die Christologie des *Origenes*, bei der die menschliche Natur Christi keine concrete Wahrheit gewinnt, und das Leiden ein Schein wird, weil Christus auch als Mensch der Logos blieb, und, wie bei Erig., ohne Sünde in den Kreis des menschlichen Daseins nicht eintreten konnte; auch fehlt bei Orig. wie bei E. das Princip aller wahren Menschwerdung, die Idee der göttlichen Liebe.

sung gegenüber seiner Gottheit stets zurücktreten zu lassen, lag wohl nur die Erkenntniss zu Grunde, dass die absolute Ueberwesentlichkeit und Gegensatzlosigkeit Gottes sich auf keine Seite irgend eines Gegensatzes stellen, dass das Wesen Gottes in Christo daher auch nicht vollkommen erscheinen konnte, wenn er an der Getheiltheit participirte, indem es überhaupt nicht in einer einzelnen Gestalt, sondern nur im Complex aller Wesen, in der Gesammtheit der Welt, sich offenbaren kann, die daher eine Theophanie ist. Darum eben muss Christus, die absolute Theophanie, eine theophania multiplex sine fine sein, weil Gottes Wesen nur in einer unendlichen Reihe von Erscheinungen sich offenbaren kann (s. S. 342).

Was ist nun das Endresultat dieser zerstreuten, vielfach schwankenden, wenig unter sich vermittelten Bestimmungen über das Wesen des Gottmenschen, auf dessen Erlösungswerk, sofern überhaupt von einem solchen die Rede sein kann, wir im 3ten Theile zurückkommen müssen? Wohl kein anderes als das, dass wir wie bei dem Areopagiten (S. 100) sagen müssen: *E. nimmt die Christologie aus der Kirchenlehre auf, ohne sie seinem System als wesentliches Glied einfügen zu können.* Wie bei Jenem Christus an der Spitze der Hierarchieen mit Gott zusammenfällt, so der Logos bei Erig. als Einheit der primordiales causae mit dem allgemeinen Begriff derselben, und als Einheit der durch sie gesetzten Wirkungen, d. h. als Mensch gewordener Gott, mit der begrifflichen Einheit dieser Wirkungen, mit dem zum Absoluten sich erhebenden menschlichen intellectus. Aber wie überall, so scheint auch hier E. nur in einigen Stellen zur Erkenntniss, oder zur Ahnung dieser Consequenz seiner Lehre hindurchgedrungen zu sein. Es ist schlechthin unmöglich, den Begriff: idealer Mensch, reiner intellectus, ewige Immanenz Gottes und der Welt bei allen, ja auch nur bei der Mehrzahl der Stellen, wo E. von Christus, Jesus, Dominus etc. redet (s. S. 337 ff.), zu substituiren, ohne zu einem absolut absurden Sinn zu gelangen; wir können daher auch bei diesem Lehrstück, wie bei allen übrigen, nur wieder die Durchkreuzung der realistisch historischen und kirchlichen Anschauung mit der speculativ

idealistischen Consequenz des Systems darlegen. Einerseits musste E. erkennen, dass der Begriff des Logos und Gottmenschen ein trefflich passendes, ja das einzig mögliche Uebergangsglied von seinem abstract überwesentlichen, absolut beziehungslosen Gottesbegriff zur Welt bilde; darum sehen wir ihn überall auf diese Begriffe recurriren, um im Logos ein Princip für das ewige Begründetsein der Dinge in Gott, in der Auferstehung und Erhöhung des Gottmenschen einen Anfangspunct für die Aufhebung der Getheiltheit des menschlichen Geschlechtes und der Welt überhaupt, eine Bürgschaft für die Rückkehr aller Dinge zu Gott zu gewinnen. Auf der andern Seite konnte sich E. nicht verbergen, dass er dem menschlichen Geiste, der in seinen Vermögen die letzte Quelle der trinitarischen Unterscheidung Gottes hat, der nicht nur der das Ganze beherrschende Mittelpunct der Erscheinungswelt ist, sondern den gesammten Process der Welt von seiner subjectiven Betrachtung abhängig macht (s. S. 139 ff. 265. 290), von Anfang an eine so principielle Stellung gegenüber von Gott, wie gegenüber der Welt einräumte, dass die Menschwerdung Gottes und Erlösung, überhaupt die ganze Vermittlung zwischen Gott und der Welt, nicht ausserhalb dieses intellectus, sondern nur in ihm und durch ihn erfolgen kann, weil zwischen unsern Geist und Gott nulla natura interposita est (s. S. 343 A. 1.). In diesem Schwanken zwischen der Auffassung des Gottmenschen als einer historischen Person und als eines allgemeinen, ein ewiges und nothwendiges Verhältniss ausdrückenden Begriffs, zwischen der objectiven Hypostasirung und der subjectiv idealistischen Verflüchtigung des Gottmenschen bot sich dem E. als gewisser Mittelweg die Christologie des Areopagiten und des *Maximus* an, besonders des Letzteren, bei welchem Christus als Vorbild des ethisch mystischen Processes der Vergottung des Menschen, worin er θέλων γεννᾶται (S. 107 A. 3.), seine historische Bedeutung zu verlieren droht; und darum sehen wir E. hieran anknüpfen. Doch sind wir geneigt, die vielen Stellen, wo E. von einer historischen Menschwerdung Christi redet, wo er zu ihm betet u. s. f. (S. 337 ff.), nicht als absichtliche Verhüllung seiner

Speculation, — eine Verhüllung, die freilich bei dem Fundamentalstück des christlichen Glaubens am meisten nöthig gewesen wäre —, sondern als ernst gemeinte Aeusserungen seines Glaubens zu betrachten, als Concessionen, die er in seiner Lehre, trotz aller den christlichen Glauben in seinem Kern zerstörenden Speculation, seinem religiösen Gemüthe immer wieder machen muss. Wir müssen so auch hier (wie S. 198 u. 328) *in E. den Mann erkennen, der besser ist als sein System,* der die Fäden des Ganzen nur hie und da zusammenzuziehen wagt, weil der logischen Consequenz sein besserer Glaube widerspricht, den Mann, bei welchem die Durchkreuzung der speculativ pantheistischen und der christlich theistischen Anschauung nicht so sehr aus dem äusseren Aufnehmen heterogener Elemente hervorging, als vielmehr aus dem tief innerlichen Zwiespalt zwischen der jede Schranke niederreissenden Dialektik und dem diese stets wieder aufbauenden Glauben, den Mann, in dessen Lehre eben dadurch *diese Doppelseitigkeit eine principielle* (s. S. 150) ist, weil ihm dieser Kampf zur andern Natur wurde [1]).

Erig. verläugnet aber auch bei dieser Lehre seine Originalität nicht, sondern greift wieder mit dem ihm eigenen, genialen, fast prophetisch zu nennenden Blick in einigen Sätzen bis in die neuste Christologie heraus. So erinnert die von E. angedeutete Consequenz, dass Christus nur das Urbild des Menschen, der ideale Mensch, omnium intellectus sei, an *Schellings* Lehre: »die actuelle Existenz Gottes vermittelt sich dadurch, dass in der Tiefe des göttlichen Wesens das erkennende Princip aufgeht. Dies geschieht im Menschen. Der höchste Gipfel dieser Offenbarung Gottes ist, wie in der Natur der Mensch überhaupt, so hier der urbildliche und göttliche Mensch, derjenige, der im Anfang bei Gott war und in dem

[1]) Damit wollen wir aber nicht läugnen, dass E. in manchen Stellen (s. z. B. S. 335) absichtlich seine Speculation verbirgt, indem er orthodox klingenden Ausdrücken öfters auf feine Weise einen ganz andern Sinn unterbreitet. — Vergl. über diesen innern Kampf Stellen wie de div. nat. V, 27: „Inter haec sibi invicem repugnantia — afflictus, longa et inextricabili deliberatione fatigatus convolvor.“

alle andern Dinge und selbst der Mensch geschaffen sind«[1]). In *Hegel's* Christologie ferner erhalten wir merkwürdiger Weise ganz wie bei Erig. öfters den Eindruck, als habe er wirklich den historischen Christus als absoluten Gottmenschen durch seine Sätze begründen wollen; z. B. »die Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit und ist in diesem Einzelnen geschehen, damit der Mensch im Endlichen Gott in unmittelbarer Geistlichkeit vor sich habe«[2]). Andrerseits und überwiegend erinnert er auch an E.'s Lehre, dass Christus nur der menschliche intellectus und dass in ihm die Entzweiung aufgehoben sei: der Process des göttlichen Lebens ist, dass er aus dem Anderen zu sich selbst als Geist komme. *Diese Rückkehr zu sich selbst geschieht im menschlichen Geiste,* weil Gott in diesem zum Wissen seiner selbst, zum absoluten Wissen gelangt[3]). Allein der endliche Geist weiss sich zunächst nur getrennt von Gott durch das Böse; es muss ihm die Gewissheit werden, dass Gott ihm trotz der Entzweiung wesentlich nahe ist. Daher muss Gott in endlicher Gestalt erscheinen, damit der Mensch im Endlichen das Bewusstsein Gottes habe; dies geschah im Christenthum. *In Christus sieht der Mensch die Entzweiung aufgehoben*[4]), er erkennt, dass sie nicht wesentlich ist, und — dass diese Einheit Gottes und des Menschen nicht ein vereinzeltes[5]), in Jesu vollbrachtes Factum ist, sondern dass durch den Eintritt des Christenthums vielmehr das Bewusstsein der allgemeinen Wahrheit aufgegangen ist, dass Gott ewig und wesentlich[6]) an sich

---

[1]) *Schelling,* über das Wesen der menschl. Freiheit S. 45 ff.

[2]) *Hegel,* sämmtl. Werke, Band XII. S. 257 ff.; vergl. *Dorner,* Christol. II. Thl. S. 1107.

[3]) Vergl. Erig.: „Quodsi intellectus aliquis se ipsum perfecte intelligit, profecto Deum intelligit, qui est intellectus omnium," s. S. 344 A. 2 und 154 A. 3.

[4]) Erig.: „Divisio in Christo adunationis sumpsit exordium;" S. 331 A. 5.

[5]) E.: „Verbum incarnatum quodammodo descendens theophania *multiplici sine fine* in *cognitionem* humanae naturae processit etc." S. 342 A. 1.

[6]) Erig.: „Si Dei sapientia — non descenderet, causarum ratio periret" S. 334 A. 2; „Omnia aeterna simul et facta" etc. S. 237 A. 2.

hat, Mensch zu sein und zu werden. Die Gottmenschheit kommt also der ganzen Menscheit zu [1]). ***Die Geschichtlichkeit Christi wird daher bei Hegel aus denselben Gründen wie bei Erig. unmöglich***, nemlich theils deshalb, weil das Endliche stets nur eine inadäquate Darstellung der Idee bleibt, und es also kein einzelnes Wesen geben kann, in welchem die ganze Fülle der Idee Wohnung gemacht hätte, theils darum, weil auch nach Hegel's Anschauung jedes sich entwickelnde geistige Wesen die Entzweiung durchlaufen und »aus seiner Unschuld heraustreten muss;« daher bei Hegel wie bei E. von einem sündlosen Gottmenschen im Grunde nicht die Rede sein kann [2]). Die weiteren Parallelen mit der neusten Christologie [3]) ergeben sich aus dem Obigen und würden wohl zu weit führen. Nur das sei noch beigefügt, dass wie in der Christologie so ***in der Trinitätslehre überhaupt Erig., der Hegel des neunten Jahrhunderts***, mit dem des 19. sich unverkennbar berührt. Wie nach Letzterem der Vater der abstracte Gott, das Allgemeine, der Sohn die unendliche Besonderheit, der Geist die Erscheinung, die Einzelheit als solche ist, so ist auch dem E. der Vater die allgemeine Substanz, das reine Sein, das sich im Logos in eine, freilich wieder zur Einheit zusammenschwindende Vielheit von Idealprincipien besondert, und im h. Geist, der causa divisionis in effectus (s. S. 243), sich in die Erscheinungswelt heraussetzt und Einzeldinge bildet. Ja es hätte E., wenn ihm der Gottmensch nur

---

[1]) Erig.: „Quotidie Christus a piis nascitur, — in fidelibus moritur“ S. 348 A. 3 u. 349 A. 1.; „inter mentem nostram et Deum nulla interposita natura, — inter Deum et humanitatem nullum interstitium constitutum est,“ S. 343 A. 1. u. 2. — Vergl. *Hegel*, Relig. Philos. I. 35 ff.; 120 ff.

[2]) Näheres s. bei *Dorner* a. a. O. S. 1114 u. ff.

[3]) So namentlich mit *Schleiermacher*, der die historische Wirklichkeit eines urbildlichen Christus aus dem christlichen Bewusstsein nicht sicher genug abzuleiten vermag. — Vergl. auch mit S. 334 ff. die neuesten Verhandlungen über *die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung;* diese sei nicht bloss durch die Sünde motivirt, sondern habe auch eine ewige Nothwendigkeit im Wesen Gottes selbst (in seiner freien und weisen Liebe, wovon freilich E. nichts weiss); so Nitzsch, Liebner, Lange, Rothe u. a. gegen Jul. Müller und Thomasius.

der menschliche intellectus, der zum Absoluten sich erhebende Geist, das göttliche Bewusstsein im Endlichen ist, ganz mit Hegel sagen können, »dass Gott Mensch werden musste, damit der endliche Geist das Bewusstsein Gottes im Endlichen selbst habe;« nur fände hiebei der Unterschied statt, dass die Religion, weil Gottes Wesen in Wahrheit nur ein Reflex des menschlichen ist, dem E. zuletzt ein blosses Wissen des menschlichen Geistes von sich als dem Absoluten wäre, während umgekehrt bei Hegel, wenn der Gottmensch das Bewusstsein Gottes im Endlichen ist, die Anschauung zu Grunde liegt, dass die Religion »das Wissen Gottes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes, das Selbstbewusstsein Gottes als des absoluten Geistes,« somit nicht mehr Sache des Menschen, sondern Sache Gottes ist, eine Anschauung, für die sich aber auch bei E., wenigstens dem Wortlaut nach, eine merkwürdige Parallele findet, wenn er Gott sagen lässt: nicht ihr seid es, die mich erkennen, sondern ich selbst erkenne in euch mich selbst durch meinen Geist[1]).

Blicken wir noch einmal zurück auf die ganze Lehre vom Ausgang aus Gott, so haben wir gesehen, dass die Wirklichkeit der Erscheinungswelt auf der Thätigkeit des h. Geistes, als des Princips der Entwicklung der Grundursachen in ihre Wirkungen, beruhen soll. Diese reale Auffassung des Einzelnen nnd Mannigfaltigen, die sich bis zu der Anschauung steigert, dass die Idealwelt schlechthin nicht ohne die Erschei-

---

[1]) Homil. in prolog. evang. sec. Joan. S. 290—291 (ed. Floss): „Non vos, inquit, estis, qui loquimini, sed Spiritus vestri Patris, qui loquitur in vobis. Hac una sententia voluit nos docere, id ipsum in ceteris intelligere, ac semper in aure cordis nostri ineffabili modo sonare: non vos estis, qui lucetis, sed Spiritus Patris, qui lucet in vobis, h. e. me in vobis lucere vobis manifestat, quia ego sum lux intelligibilis mundi, h. e. intellectualis naturae. *Non vos estis, qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per Spiritum meum me ipsum intelligo*, quia vos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis luminis.“ Dass die Parallele nur im Wortlaut zu finden ist, zeigt die Berufung auf Matth. 10, v. 20, wonach E. wohl nur sagen wollte, dass durch den Geist Gottes die wahre Gotteserkenntniss im Menschen erst geweckt werden müsse.

nungswelt sein kann, indem beide sich gegenseitig bedingen (S. 239 u. 334 ff.), scheint E. bald wieder aus den Augen zu verlieren, da uns bei seiner Betrachtung der dritten Naturform, des Raums, der Zeit, der Materie, der Form, der Körper stets der Boden der Wirklichkeit unter den Füssen weggezogen wird, bis wir endlich im menschlichen intellectus, als einer absoluten, unabhängigen, ihre Substanz in sich selbst habenden Realität, einen sichern Standpunct gewinnen, so jedoch, dass wir zu seinem Wesen, dem Denken, durch eine blosse Voraussetzung gelangen (S. 203. 346). Dieser intellectus nimmt aber gegenüber der gesammten Wirklichkeit eine so principielle Stellung ein, dass er, wo nicht ihr Sein an sich, doch ihr Dasein von seinen Begriffen abhängig macht, ja dass er auch das Einzelnsein oder Dasein Gottes, d. h. die Unterschiede der Trinität, nur als Unterschiede seines eigenen Wesens begreift. Er bildet daher (S. 288) in sich selbst, im System seiner Vorstellungen und Begriffe, eine Mannigfaltigkeit, und diese ist nicht unabhängig von seiner Spontaneität, nicht durch die Thätigkeit eines Andern, des h. Geistes, entstanden. Liesse sich nun auch diese Ableitung des Einzeldaseins aus den Begriffen des Menschen einerseits und dem reinen Sein andrerseits noch mit der ursprünglichen Ableitung aus der Thätigkeit des h. Geistes insofern vereinigen, als der h. Geist selbst im Grunde mit dem menschlichen intellectus zusammenfällt, so erhalten wir doch eine ganz andere Anschauung von der Entstehung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt durh E.'s Lehre von der Sünde, wo die ganze Trennung der Welt in eine Vielheit verschiedener Theile und Formen nur als Folge des Falls erscheint (S. 310 ff.) nach dem Vorgang des Areopagiten und dés Maximus (S. 95 ff.), eine Anschauung, zu der E. durch die Frage nach der Entstehung des menschlichen Leibes hinübergeleitet wird.

Dieses Schwanken in der Nachweisung der Entstehung der Erscheinungswelt, überhaupt in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Intelligiblen und Sensiblen, beruht abgesehen von den Schwierigkeiten, die in der Frage an sich liegen, auf einer die ganze Eintheilung dieses Systems alteri-

renden Unsicherheit, nemlich der, dass *der Begriff des creare unverkennbar eine schwankende Bedeutung hat.* Das Schaffen Gottes, d. h. das Hervorgehenlassen der im Logos geeinten primordiales causae aus sich, ist ein ganz andres als das Schaffen dieser Ursachen, welches nur in ihrer nothwendigen, unmittelbar mit ihnen gesetzten Entwicklung in ihre Wirkungen besteht. Nur das creare Gottes könnte als Schöpfung im eigentlichen Sinn betrachtet werden; das der Ursachen ist nur eine neue, zweite Stufe der Verwirklichung des in der ersten Schöpfung Gesetzten, ja nicht einmal eine neue Stufe des Daseins, da die Wirkungen mit den Ursachen auf zeitlose Weise eines sind (simul oriuntur). Dass E. diese nothwendige Entwicklung auch ein creare nennt, darin spricht sich nur — wenn auch unbewusst — die Anerkennung aus, dass jenes creare Gottes nicht eine wirkliche Schöpfung, sondern nur der immanente Process der göttlichen Selbstoffenbarung ist, bei welchem wir über den Logos, über die abstracte Einheit des göttlichen Wesens, nicht hinauskommen zur Vielheit, wodurch in der That ein neues creare nothwendig wird, wenn die Vielheit zu Stande kommen soll. Wenn nun aber E. die nothwendige Entwicklung der Ursachen in ihre Wirkungen ein creare nennt, warum schreibt er ein solches nicht auch der dritten Naturform zu, warum betrachtet er nicht auch die vierte als geschaffen? Er erkennt das Secundäre des creare der zweiten Naturform gegenüber dem primären creare der ersten an, wenn er jenes als generare bezeichnet (S. 243); warum soll nun die dritte Naturform nicht auch in secundärer Weise creare, die vierte, d. h. die Rückkehr der Dinge zu Gott, aus sich erzeugen, da diese nur eine weitere Entwicklung der dritten Form ist, also mit zur Entwicklung der Ursachen in ihre effectus gehört? E. schreibt ja dem Mittelpunct der dritten Naturform, dem menschlichen intellectus, eine Schöpferkraft zu (S. 269 ff.), und zwar eine solche, die für die Wirklichkeit von weitaus grösserer Bedeutung wird als das creare der zweiten Naturform. Da scheint nun aber E. bei dem non creat et non creatur der vierten Naturform das creare wieder ausschliesslich im Sinne des creare Gottes zu nehmen, und

deshalb das creari zu läugnen, weil die vierte Form nicht unmittelbar von Gott, und von der zweiten und dritten Form nicht in dem Sinne geschaffen wird wie die zweite von der ersten. E. will übrigens die Rückkehr der Dinge zu Gott, wie wir sehen werden, als eine Wirkung theils der natürlichen Ursachen, theils der göttlichen Gnade betrachtet wissen, und darum hätte er weder das creari der vierten Form durch die dritte, noch ihr creari durch die erste läugnen, somit auch der dritten ein creare zuschreiben sollen. Allein E. hat wohl bei dem Prädicat: non creat et non creatur *nicht das Zustandekommen der vierten Naturform, sondern dieselbe als eine fertige, vollendete vor Augen.* Nicht eigentlich der Process der Rückkehr zu Gott ist die vierte Naturform, sondern Gott selbst ist sie, sofern er als das Endziel von allem betrachtet wird (S. 136 A. 1. ff.) und von Gott kann man, wenn alles in ihn zurückgekehrt ist, weder sagen, dass er schafft, noch dass er geschaffen wird, weil dann alles in ihm ruht. Von dem Sein der vierten Naturform hann daher E. das creari läugnen, von ihrem Werden aber nicht. —

In dieser schwankenden Fassung des Begriffs creare und creari liegt der deutlichste Beleg, dass die Viertheilung der Natur von diesem System selbst nicht festgehalten werden kann, dass wir vielmehr in den vier Formen der Natur nur das eine göttliche Wesen haben, das in diesen Formen in einem Kreislauf erscheint; daher haben wir in jeder dieser Formen im Grunde alle vier zugleich. Dieses Resultat, das wir schon S. 137 ff. und 237 fanden, bestätigt am schlagendsten E.'s Auffassung des Gottmenschen, welcher als trinitarische Person zur ersten, als universalis forma der Idealprincipien zur zweiten, als Mensch und omnium intellectus zur dritten und als exordium adunationis, restaurationis exemplum, als Princip der Zurückführung der Mannigfaltigkeit in die Einheit, zur vierten Naturform gehört, und daher die Immanenz der vier Naturformen in einander, d. h. die ewige Immanenz Gottes und der Welt, recht eigentlich repräsentirt. Daraus ergibt es sich als Inconsequenz, Gott als vierte Naturform, als non creans, zur Ruhe kommen lassen zu wollen;

in dem ewigen Kreislauf darf keine Form der Natur zu absoluter Ruhe gelangen, weil keine eine von den andern unabhängige Existenz gewinnen kann; ihre Ruhe wäre ihre Selbstvernichtung. So kann denn auch die Erscheinungswelt zu keiner ruhenden Existenz kommen. Hat sich in ihr die Idealwelt in Einzeldinge exponirt, so strebt die Idee auch sogleich wieder in den intelligiblen Urgrund zurück; sie tritt in die Wirklichkeit nur ein, um aus ihr, als ihrem Anderssein, als ihrer nicht adäquaten Erscheinung, sogleich wieder zu sich selbst zurückzustreben; ja sie würde den Process, in welchem sie sich in die Erscheinungswelt heraussetzt, gar nicht eingehen, wenn dieses Hervortreten aus sich nicht zugleich ihr Heimweg zu sich selbst wäre [1]. —

## 3. Die Rückkehr zu Gott, oder die Vollendung der Welt in der Natur, die nicht schafft und nicht geschaffen wird.

Bei der Lehre von der Rückkehr der Dinge zu Gott liegt die Eintheilung nahe, dieselbe zuerst nach ihrer vorzeitlichen Idee in Gott, d. h. die Lehre von der Prädestination, sodann nach ihrer zeitlichen Grundlegung und Verwirklichung, d. h. die Lehre von dem Erlösungswerk Christi, endlich nach ihrer zukünftigen Vollendung, d. h. die Lehre von der Auferstehung und vom ewigen Leben, zu betrachten, und wir werden auch diesen Gang im allgemeinen einzuhalten suchen, indem wir die Prädestinationslehre aus der Schrift de praedestinatione herübernehmen, und daran die Lehre des fünften Buchs de divisione naturae, welches die Rückkehr zu Gott behandelt, anknüpfen. Allein es ergibt sich hiebei die Schwierigkeit, dass sich eine nähere Darlegung des Erlösungswerkes Christi

---

[1]) Wie sehr sich E. diesen nothwendigen Zusammenhang des Ausgangs aus Gott und der Rückkehr zu Gott klar machte, zeigt ausser dem S. 135 ff. Bemerkten die Stelle de div. nat. II, 2: *Processio creaturarum earundemque reditus ita simul rationi occurrunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur*, et nemo de una absolute sine alterius insertione, — et conversim dignum quid ratumque potest explanare." Cfr. S. 237 A. 1.

bei E. gar nicht findet und nach der obigen Lehre vom Gottmenschen nicht wohl finden kann; wir können daher bei dieser Abtheilung nur die einzelnen Andeutungen E.'s über das Werk und Wesen der Erlösung zusammenstellen. Sodann ist die Frage, bei welcher Abtheilung E.'s Lehre vom Bösen darzustellen ist. E. behandelt sie eingehend bei der Lehre von der Prädestination, und ohne sie fehlt dieser eine wesentliche Grundlage; er behandelt sie aber noch eingehender im fünften Buch de div. nat., und sie, besonders die Frage nach der Strafe des Bösen, bildet hier die Grundlage seiner Lehre von der Weltvollendung; wir können sie daher bei keinem dieser Lehrstücke entbehren. Da nun aber diese Lehre in beiden Schriften wesentlich dieselbe ist, und es von besondrem Interesse sein dürfte, die Lehre der Schrift de praedestinatione, die wir bis jetzt nur in einzelnen Citaten kennen lernten, in ihrem ganzen Zusammenhang kennen zu lernen, so wird es am zweckmässigsten sein, die Lehre dieser Schrift sammt der darin enthaltenen Lehre vom Bösen an sich vollständig vorauszuschicken, und sodann mit Rückbeziehung darauf bei der Betrachtung der zukünftigen Weltvollendung E.'s Lehre von der Strafe des Bösen zusammenzustellen.

### a. Die Rückkehr zu Gott nach ihrer vorzeitlichen Idee, oder die Lehre von der Prädestination.

Ausgehend von *Augustin's* Definition der Prädestination, wonach sie die vorzeitliche Vorbereitung und Disposition alles dessen ist, was Gott thun will [1]), gelangt E. zu dem Schluss, dass, weil vor der Zeit nichts war als Gott [2]), Gott selbst die Prädestination sei, dass diese zu seiner Natur gehöre [3]). Gott

[1]) De praedest. cap. II. §. 2: „Est divina praedestinatio, ut ait Augustinus (de dono persever. c. 17), omnium, quae Deus facturus est, ante secula praeparatio atque dispositio."

[2]) Die Lehre von der vorzeitlichen Existenz des Menschen (S. 301 u. 321) findet sich in de praedest. nicht.

[3]) A. a. O. c. II. 2: „Si ante secula nihil creditur et intelligitur praeter solum Deum fuisse, praedestinationem autem Dei ante omnem creaturam esse nullus sanus ambigit: colligitur, praedestinationem Dei ipsum Deum esse, atque ad naturam ejus pertinere.

ist aber seinem Wesen nach freier Wille, daher ist von ihm, und somit auch von der Prädestination, jede Nothwendigkeit ausgeschlossen [1]). Sein Wesen ist ferner eine Einheit, eine unzertheilbare Einfachheit, und darum ist auch die mit seinem Willen zusammenfallende Prädestination nur Eine [2]); wie durch Weisheit, Wahrheit, Tugend u. a. nur das Eine Wesen Gottes bezeichnet wird, so auch durch praedestinatio [3]). Wie dem Sein das Nichtsein, der Gerechtigkeit die Sünde, der Seligkeit

---

[1]) L. c. II. §. 1: „Si una et principalis totius universitatis causa voluntas Dei et pie creditur et recte intelligitur, frustra in ipsa, vel ante ipsam necessitas fingitur. Age jam! Si omne, quod in Deo est, Deus est: voluntas autem Dei in Deo est: Deus est igitur Dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle, sed quod est esse, hoc est et velle (cfr. oben S. 169). Proinde si voluntas Dei libera est, — igitur nulla necessitas voluntatem Dei possidet. Atqui quicquid de divina voluntate sane intelligitur, de ejus quoque praedestinatione necesse est similiter intelligatur. Expulsa est autem omnis necessitas a divina voluntate; igitur expulsa est ab ejus praedestinatione." Wenn der Anonymus in de vita et praec. J. Scoti" p. I. c. IV. zu diesem Argument sagt: non videmus, quid haec sibi velint," so ist richtig, dass E. dasselbe etwas abrupt vorausschickt, wie er denn überhaupt in den ersten Capiteln in seiner, von der stets würdigen Ruhe des Tons in de div. nat. scharf abstechenden, leidenschaftlichen Hitze (s. z. B. c. III. 4. oben S. 38) dem Gegner eine Reihe von Argumenten nicht gehörig geordnet entgegenschleudert. Aber bedeutungslos ist dieses Argument durchaus nicht; denn E. erkennt richtig, dass Gottschalks Lehre alles, nicht nur den menschlichen Willen, sondern auch die göttliche Weltregierung einer zwingenden Nothwendigkeit unterwirft; und tritt daher diesem zuerst entgegen. Er knüpft damit aber auch an das Folgende an: Gottes Wesen ist sein Wille; sein Wesen ist einfach, also auch sein Wille; Gottes Wille ist seine Prädestination, sein Wille ist Einer, also die Prädestination keine doppelte.

[2]) L. c. II, 3. 4. 5. 6.

[3]) II. 6: „Si unam incommutabilem Dei essentiam indivisibilemque ejus simplicitatem nomine sapientiae, virtutis — significamus, necessario sequitur, praedestinationis quoque vocabulo ejusdem inseparabilis essentiae naturam — insinuari. Deinde si impium est, duas essentias in Deo doceri, vel duas sapientias —, quicunque duas in Deo praedestinationes asserere convincitur, reatu impietatis ligatur." Denn die praed. ist in Gott „secundum substantiam, relative autem fieri non potest," §. 5.

das Elend entgegengesetzt ist, so müssen auch ihre Ursachen entgegengesetzte sein; es lassen sich also beide nicht vereinigt denken in der göttlichen Natur, wie dies aus der Annahme einer doppelten Prädestination folgen würde [1]), welche überdies eine Blasphemie gegen die sein Wesen ausmachende Liebe Gottes ist [2]). *So wenig also das Eine Wesen Gottes ein doppeltes ist, so wenig gibt es eine gemina praedestinatio* [3]); vielmehr gibt es *nur Eine wahre Prädestination* in Gott, nemlich die *zur Seligkeit*, wie denn auch die h. Schrift von einem göttlichen Vorauswissen und Vorausbestimmen nur in Bezug auf diejenigen spricht, welche Gott zur ewigen Seligkeit erwählt hat [4]); auch nach Augustin sei praedestinatio nur *gratiae*

---

[1]) cap. III. 2: „Si duae, ut haereticus (so wird Gottschalk stets genannt) asserit, praedestinationes sint in Deo, quarum una non solum efficit, sed etiam violentia sui cogit vitam, justitiam, quam sequitur beatitudo, altera, quae — cogit peccatum, — interitum, quem sequitur miseria: ipsae igitur sibimet contradicunt.“ §. 3: „Non et Deus eorum, quae sunt, causa sit, et eorum, quae nihil sunt, causa sit. Est autem Deus eorum causa, quae sunt; igitur non est causa eorum, quae non sunt. Peccatum, ejusque effectus, mors, cui adhaeret miseria, non sunt; eorum igitur nec Deus, nec ejus praedestinatio, quae est, quod ipse est, causa esse potest.“

[2]) c. III. §. 5: „De blasphemia tua in praedestinationem egressa est blasphemia tua in caritatem; — utramque siquidem duplam asseris esse; es sei aber et caritas Deus et praedestinatio Deus una essentia divina, aeterna, incommutabilis.“ §. 2: „Deus omnia, quae fecit, bonitate voluntatis et voluntate bonitatis suae fecit, cujus bonitas sua est voluntas et voluntas sua est bonitas.“

[3]) c. III, §. 5: „Praedestinatio essentialiter de Deo praedicari non est dubium. Essentia autem unitas. Praedestinatio igitur unitas. Unitas dupla non est. *Praedestinatio itaque dupla non est, ac per hoc nec gemina.* Quomodo enim sit geminatio, ubi non sit numerus et pluralitas?“ — Gerade auf die Unveränderlichkeit, beziehungsweise die Einheit Gottes hatte sich auch Gottschalk gestützt, sofern ihm jene beeinträchtigt zu werden schien, wenn nicht auch die Personen und ihr Schicksal voraus bestimmt wären. Die Sünde selbst hat aber Gottschalk nie auf die Prädestination zurückgeführt, nur d i e Bösen, nicht aber d a s Böse. Die Opposition hiegegen von Seiten seiner Gegner, auch des E., bürdete ihm fälschlich diese nur von ihnen selbst gezogene Consequenz als positive Behauptung auf.

[4]) c. IV, 1—6. C. XI, 1—3: „Primo notandum, quod S. Scrip-

praeparatio [1]. Diese Eine Prädestination ist aber keine zwingende, eine absolute Nothwendigkeit mit sich führende; vielmehr ist daran festzuhalten, dass das von Gott geschenkte [2] Gut der Freiheit des menschlichen Willens, wenn es auch durch den Fall vermindert wurde, doch nicht verloren ging; wie anders kann denn ein zukünftiges Gericht geglaubt werden [3]? Diese *Freiheit des menschlichen Willens* wird aber durch die Härese, welche eine doppelte Prädestination lehrt und dadurch das Verhalten des Menschen einer zwingenden Nothwendigkeit unterwirft, aufgehoben [4]. Nur bei Voraussetzung der Freiheit des menschlichen Willens ist ferner die Gnade als freies Geschenk Gottes möglich; daher läugnet jene Härese mit der Freiheit unsres Willens auch das donum gratiae durch Feststellung einer unabänderlichen Nothwendigkeit [5].

---

turae auctoritas inconcusse *praescientiam simul et praedestinationem*, aut solam absolute praedestinationem *non nisi in his, quos Deus elegit ad aeternam beatitudinem possidendam, inveniatur posuisse*, wofür Röm. 8, 28 ff. und Ephes. 1, 3 ff. angeführt werden, ein Beleg, dass sich doch auch hin und wieder eine ganz nüchterne nnd richtige Exegese bei E. findet.

[1] c. XII. XIII. XIV.

[2] c. VII s. o. S. 304 A. 1.

[3] c. IV. §. 3: „Qua justitia futurum est judicium, si non est liberum arbitrium?" s. o. S. 303 A. 5; IV. 6 s. S. 323 A. 1: libertas post peccatum remansit etc. — V, 4: „Libertas post peccatum vitiata est" etc. s. S. 325 A. 1. IV, 5: „Sapientia Dei ita rationalem creaturam faciendam esse praedestinando disposuit, ut ei nullam necessitatem imponeret, quae etiam nolentem Deo suo servire inevitabili violentia urgeret, vel volentem ei adhaerere cogeret deserere. In uno nempe videretur conditae rationis captivitas, in altero conditoris iniquitas."

[4] c. IV, 1—5; V, 1—5; VI, 1—3.

[5] c. IV, 3: „Non simul possunt esse, salus mundi est, et gratia Dei non est. Si igitur est salus mundi, necessario erit gratia Dei. Firmissime autem tenemus, salutem mundi venisse; certissime igitur teneamus, gratiam Dei illuxisse. — Conclusum est igitur, et liberum hominis esse arbitrium et gratiae donum." §. 4: „Et liberum arbitrium simul et gratiae munus destruere molitur (haeresis Gotescalci), ac per haec consequenter et mundi salutem et judicium. — Non autem simul possunt esse, ut et liberum arbitrium gratiaeque donum sint simul et

Dabei macht aber E. den Unterschied, dass die Freiheit, obwohl Jeder insgemein sie besitzt, doch nur in den Erwählten durch das donum gratiae vorbereitet, unterstützt und vollendet werde [1]); diese Unterstützung ist aber so wenig eine zwin-

necessitas praedestinationis. Non enim locum habet aut gratiae aut voluntatis libertas, ubi est naturae incommutabilis captivitas. Si ergo, ubi libertas arbitrii cum dono gratiae sunt, ibi praedestinationis necessitas esse non potest, conversim *sequitur, ubi praedestinationis necessitas est, ibi nec liberum arbitrium, nec gratiae potest esse donum.*" Daher vereinige diese Härese die Pelagianische, welche das donum gratiae, und die ihr entgegengesetzte, welche die Freiheit läugne, c. IV, 1—4.

[1]) c. IV, 4: „Omni homini libertas data est propriae voluntatis generaliter, sed non in omnibus, sed tantum in praedestinatis dono gratiae praeparatur, adjuvatur, custoditur, finitur, coronatur. In nullo autem generaliter divina praedestinatione urgetur, captivatur, sed peccato et originali et proprio impeditur, occulto, justo tamen Dei judicio." — Bei dem eigenthümlichen Unterschied, den E. zwischen dem liberum arbitrium und der voluntas als seiner substantia de praed. c. 4. u. ff. zu machen sucht, will es ihm nicht gelingen, sich in's Klare zu arbeiten. Unter den vier verschiedenen Gesichtspuncten, die er hiebei für möglich hält, 1) dass die voluntas als Substanz an sich nur rationalis, nicht aber frei von Natur sei, das liberum arbitrium dagegen in ihrer Freiheit bestehe; 2) dass die voluntas schon an sich frei sei, das lib. arb. aber in ihrem motus bestehe; 3) dass das lib. arb. das munus intelligentiae sei, quod omnibus in commune datum est; 4) dass das lib. arb. aus den drei Momenten: Freiheit, Bewegung und Intelligenz, die voluntas aber als Substanz aus den drei Momenten: scire, velle, esse zusammengesetzt sei, ist es der zweite, den Erig. c. 4 und 8 vorzugsweise festhält. Die voluntas ist causa substantialis, das lib. arb. ihr effectus. Wie die göttliche, so kann auch die menschliche voluntas durch keine Gewalt bestimmt werden, nicht zu thun, was sie will. Sie muss frei sein theils um der Schönheit des Weltalls, theils um der Vernünftigkeit unsrer Natur willen; als der Substanz nach vernünftig muss sie auch der Substanz nach frei sein. Der motus dieser libera voluntas ist das liberum arbitrium. Sie kann aber ihre Bewegung auch anders woher als von sich selbst empfangen, nemlich von Gott, der grösseren und besseren voluntas, die aber nur zum Nichtsündigen bewegt. Doch fügt E. zuletzt bei, dass auch der motus, den die voluntas von sich aus hat, zuletzt auf Gott bezogen werden könne, der unsre voluntas geschaffen hat, und der wie unsern Körper durch Zeit und Raum, so unsern Geist durch die Zeit hin ohne Raum bewegt. —

gende, als die Bösen zur Sünde und zum Untergang genöthigt werden [1]. Denn wo die heiligen Schriftsteller von letzterem, von einer Prädestination zum Tode und Verderben reden, geschieht dies nur in uneigentlichem Sinne, durch einen harten Gebrauch der Tropen [2], nach einer vom Gegentheil zu verstehenden Ausdrucksweise [3]. Es gibt also nur una vera [4] solaque praedestinatio, die zur Seligkeit, weil bei Annahme einer doppelten Prädestination Gottes Wesen gespalten, seine Freiheit und die des Geschöpfes [5] geläugnet und dadurch die

---

Wir sehen schon hieraus, dass von der Freiheit der Creatur nichts mehr übrig bleibt als die Freiheit Gottes. Unklar wird dieser Standpunct hauptsächlich dadurch, dass die von Gott kommende Bewegung des Willens theils als Act, theils als Potenz gefasst wird. — Vergl. auch oben die Lehre von der trinitas humana und *Weizsäcker*, „das Dogma von der göttl. Vorherbestimmung im 9. Jahrhundert“ in den Jahrb. für deutsche Theol. 1859, S. 562 u. ff.

[1]) c. IV, 3—4. V, 4 u. 5: „Nullo modo concedendum, aliquam causam compulsativam, sive bonam, sive malam praecedere voluntatem hominis, seu alterius rationalis naturae, ne ab ea meritum suae libertatis auferatur, sive bonum, si bene vixerit cooperante divina gratia, sive malum, si male vixerit suo motu perverso. Proinde nulla causa constringit hominem, seu bene, seu male vivere.“

[2]) c. V, 3: „Sancti auctores modo quodam *abusivae locutionis* solent dicere praedestinatos ad mortem, vel interitum, vel poenam.“

[3]) c. XI, 4: „S. Augustinus, propriae translataeque locutionis ad exercitium eorum, qui eum lecturi essent, nobilissimus doctor, aliquotiens invenitur dixisse, Deum praedestinasse impios ad interitum seu poenas, ac per hoc intelligentibus eum 'factus est odor vitae in vitam', non intelligentibus vero 'odor mortis in mortem.'“ c. XII, 2: „Est verum et immutabile, quod dixit, praedestinatio Dei gratiae est praeparatio; *e contrario* igitur intelligi voluit, quod posuit: praedestinavit ad poenam.“ Vergl. oben S. 125 u. 126 ff. — u. X, 2.

[4]) Die praed. zur Verdammniss ist keine vera, c. XI, 1: „Praedestinavit Deus, quos praeparavit ad suam gratiam accipiendam; a contrario praedestinavit impios ad interitum, quos tamen non praedestinavit, — quomodo enim juste judicabitur mundus, quem necessitas praedestinationis cogit perire?“

[5]) c. IV, 4: „Qui non potest videre, nullam necessitatem inesse divinae praedestinationi, quae vel eam cogat, ut aliquid faciat, neque eam ipsam esse causam necessariam, quae violenter urgeat rationalem vitam, — videat liberum arbitrium et munera gratiae. — Cfr. §. 5.

Gnade als freies Geschenk Gottes, das ganze Heil der Welt, wie das zukünftige Gericht, aufgehoben würde.

Wenn es daher in Bezug auf das Böse, welches aus dem freien Willen des Menschen [1]), genauer aus dem verkehrten Gebrauch desselben [2]) entsteht, keine Prädestination gibt [3]), so fragt sich weiter, ob es in Bezug auf dasselbe nicht wenigstens eine *göttliche Präscienz* gebe? Dies zu läugnen, wagt E. anfangs nicht, ohne Zweifel, weil Augustin es entschieden behauptet, indem er zwischen Prädestination und Präscienz unterscheidet, und sich ausdrücklich dagegen verwahrt, dass die Präscienz etwas Causirendes sei. So will denn auch E. den Unterschied zwischen beiden festhalten: das Mass des göttlichen Vorherwissens sei gröser als das des Prädestinirens, jenes gehe auf das Gute und Böse, dieses nur auf das Gute, jede Prädestination sei auch Präscienz, aber nicht jede Präscienz auch Prädestination [4]). Aber E. kann diesen Unterschied, wonach nur die Prädestination auf das göttliche Thun gehen soll [5]), nicht festhalten. Dieselbe Einfachheit des gött-

---

[1]) c. VI, 1—3.

[2]) c. VIII, 9; s. S. 304 ff.

[3]) c. X, 1. macht E. Röm. 8, 29. mit Recht hiefür geltend.

[4]) c. XV, 4: „Non tantum late Scriptura utitur praedestinatione, quantum praescientia. In divinis siquidem operationibus condendis praescientiam et praedestinationem et simul et semper inseparabili jugo connexas reperimus; in malis autem, quae, cum a Deo non sint, penitus nihil sunt, praescientiam saepissime, raro autem praedestinationem nominari." — c. XVII, 2: — „Servata illa notissima differentia inter praescientiam et praedestinationem, ut, cum tantum late pateat praedestinatio, quantum praescientia, unum quippe atque idem, divinam substantiam, significantes (hier sucht also E. seine Ansicht mit der Augustins zu vereinigen), praedestinatio ad ea tantum, quae in bono sunt, pertineat, praescientia vero ad bona malaque." c. XI, 6—7: „Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia; *praedestinatione ea praescivit, quae fuerat ipse facturus; praescire autem potest etiam, quae ipse non facit, sicut peccata.* — Praescientia sine praedestinatione malorum est, quae Deus non facit." Cfr. die Citate aus Augustin ad Prosp. et Hilar. und de praed. Sanct. c. 10.

[5]) s. o. XV, 4; XI, 7; II, 5: „Deus dicitur praescire bonos et malos; eadem autem scientia ad discretionem et significationem prae-

lichen Wesens, die eine zweifache Prädestination unmöglich macht, löst auch den Unterschied zwischen Prädestination und Präscienz in Eine göttliche Thätigkeit auf[1]; beide fallen mit dem schaffenden Willen und Wesen Gottes zusammen, ***die Präscienz ist ebenso causirend wie die Prädestination***, Wissen und Wirken ist ja überhaupt in Gott identisch[2]. So zeigt es sich deutlich als ein Nothbehelf, wenn er seine Ansicht von der Identität der Präscienz und Prädestination mit der Augustin's dadurch zu vereinigen sucht, dass er sagt, beide seien eins, aber so, dass diese in jener enthalten sei, wie eine Art in der Gattung[3]; denn ist die Prädestination als solche auch ein Vorauswissen, dieses aber stets auch ***ein Causiren,*** so bleibt es bei dem Satz: »tantum late patet praedestinatio, quantum praescientia« [4]; der ursprünglich gewahrte Unterschied, das vel zwischen beiden, muss zu einem sive

---

destinatio expresse nominatur, dum in divinis tantum operibus conspicitur." — Cfr. XII. 2.

[1]) c. XV, 4. legt E. Augustins Ansicht so aus: „Omnis praedestinatio praescientia, sed non omnis praescientia praedestinatio.' Ac si aperte diceret, quamquam *praescientia non transcendat fines praedestinationis*, quippe cum sint unius ejusdemque, divinae videlicet naturae, in qua aliud alio plus minusve non est, merito, ubi est naturae simplicitas, non est ulla diversitas, quoniam in ea omnia unum sunt. Tantum ergo in Deo valet praescientia, quantum praedestinatio, plane quia unum sunt."

[2]) c. X, 5: „In omni rerum natura, quidquid vere invenitur esse, non aliud id est, nisi una veraque essentia, quae ubique in se ipsa tota est. Et quae est illa, nisi omnium naturarum praesciens praedestinatio et praescientia praedestinans?" V, 3: „Firmissime fatendum est, simul *fieri non posse, peccatorum*, quae Deus in creatura permittit, *praescientiam ejus, qua ea praescivit, causam non esse*, praedestinationem vero ejus, quae ea non praedestinavit, causam esse." Cfr. de divis. nat. II, 28; V; 27. 31. 36 u. o. S. 169.

[3]) XV, 4: „Non aliud est praescientia, aliud praedestinatio, sed unum, quando simul semper in his, quae ab eis creata sunt, intelliguntur, in his vero, quae nec substantialiter ab eis operata, eae desunt, quamvis abusive dicantur adesse passim quidem praescientia, per loca autem praedestinatio, in tantum, ut tanquam species in genere una videatur in altera, praedestinatio in praescientia."

[4]) c. XVII, 2.

werden[1]), und so bleibt E. zuletzt nichts übrig, als die Unterscheidung beider nicht als der Natur der Sache gemäss, sondern als eine blosse Redensart zu bezeichnen[2]).

So ahnen wir bereits das Resultat, dass von einer Präscienz so wenig als von einer Prädestination in Bezug auf das Böse die Rede sein könne. Wie kann überhaupt von der Thätigkeit Gottes ein prae ausgesagt werden, da es für ihn weder ein prae noch ein post gibt, sondern ihm alles simul gegenwärtig ist[3])? Der Hauptgrund aber, weshalb es weder eine göttliche Prädestination, noch eine göttliche Präscienz des Bösen geben kann, sucht E. in der *Natur des Bösen* selbst. Das was nicht von Gott selbst ist, noch von ihm herstammt, ist ein nihil, und von diesem kann es weder eine Prädestination noch eine Präscienz geben. ***Das Böse aber,*** das nur die Verderbniss des Guten ist, ***und die Strafe des Bösen,*** das Uebel, sind weder Gott, noch rühren sie von ihm her; sie ***sind also nichts Seiendes und können als solche von Gott weder vorausbestimmt noch vorausgewusst sein***[4]). Wie begründet E. diesen Satz?

---

[1]) c. XVII, 2; X, 3; IX, 5.

[2]) c. XVII, 2: „Praedestinatio ad ea tantum, quae in bono sunt, pertineat, praescientia vero ad bona malaque; quae tamen *differentia non est ex natura, sed ex usu locutionum.*" Cfr. II, 5; X. 2.

[3]) c. IX, 5: „Considerandum, hujusmodi seu nomina, seu verba de Deo proprie praedicari non posse. Qua enim ratione diceretur Deus praescire aliquid praescientia vel praedestinare praedestinatione, cui nihil futurum, quia nihil exspectat, nihil praeteritum, quia nihil ei transeat. In eo enim sicut nulla locorum spatia sunt, ita nulla temporum intervalla." §. 6: „Operationem ejus non praecedit praeparatio; non enim aliud ei est praeparare et operari. — Sicut abusive de Deo dicitur fecisse, vel facturum esse, ita *de eo dicitur abusive praescisse, praescire, praesciturum esse,* simili modo praedestinasse, praedestinare, praedestinaturum esse." §. 7: „Conficitur, praescientiam et praedestinationem similitudine rerum temporalium ad Deum transferri." — Cfr. de div. nat. IV, 14 oben S. 308 A. 1.

[4]) De praed. c. X, 3: „Omne malum aut peccatum est, aut poena peccati. Quae duo si nulla ratio vera sinit Deum praescire, quanto magis praedestinare quis audeat dicere, nisi e contrario? Quid enim? Num quid possumus recte sentire de Deo, qui solus est vera essentia,

Es darf uns an E.'s negativer Ansicht vom Bösen nicht irre machen, dass wir bisweilen Sätzen begegnen, welche das Böse als eine positive, reale und daher zu bekämpfende Macht vorauszusetzen scheinen[1]), wie er denn auch von dem Verderben des Zustands nach dem Fall und von dem Wesen der Sünde überhaupt hin und wieder starke Ausdrücke gebraucht[2]). Denn er spricht seine wahre Ansicht zu deutlich aus, und dieselbe ergibt sich auch mit Nothwendigkeit aus den Principien des ganzen Systems. Haben wir schon S. 307 ff. gesehen, dass der Abfall von Gott mit der Schöpfung des Menschen gleich ursprünglich war, ja dass Gott die Folgen der Sünde schon vor der Sünde schuf, »quoniam de sua praescientia certissimus erat,« so erkennen wir nun um so mehr, dass die *Sünde etwas auf nothwendige Weise mit dem Begriff des Menschen Gegebenes* ist, weil wir wissen, dass die Präscienz Gottes ebenso causirend ist, wie die Prädestination; und damit bestätigt sich uns, dass E. die Freiheit des Willens im Grunde gar nicht festhalten kann. Dass er sich aber diese Consequenz nicht klar machte (s. o. S. 327), zeigt das obige starke Betonen der Freiheit gegenüber Gottschalks Lehre.

Um zu beweisen, dass das Böse nichts Seiendes ist, dehnt E. den obigen Satz, dass es nicht in die menschliche Natur

---

qui fecit omnia, quae sunt, in quantum sunt, eorum, quae nec ipse est, nec ab eo sunt, quia nihil sunt, praescientiam seu praedestinationem habere? Si enim nihil aliud est scientia, nisi rerum, quae sunt, intelligentia, qua ratione in his, quae non sunt, praescientia dicenda est? Simili modo, si nihil aliud est praedestinatio, nisi eorum, quae Deus facienda praevidit, praeparatio, quomodo eorum, quae Deus nec fecit, nec facienda praeparavit, dicenda est praedestinatio? Deinde si *nihil aliud est malum, nisi boni corruptio* —, quis dubitare potest esse malum, quod appetit bonum delere, ne sit? Malum igitur nec Deus, nec a Deo est. Ac per hoc, *sicut Deus mali auctor non est, ita nec praescius mali, nec praedestinans est;*" für diesen Begriff des Bösen bringt E. viele Sätze aus *Augustin* bei.

[1]) De divis. nat. IV, 16. 5. 21. 22. 31; I, 68; V, 6; cfr. de praedest. c. II. §. 4; s. o. S. 305 ff.

[2]) De praed. V. 4. De div. nat. V, 6. 7; s. o. S. 320 und 324; IV, 22: mors animae, totius naturae perditio, S. 322 A. 4; IV, 16: abominabilis turpitudo s. S. 306 A. 1. u. a.

gepflanzt sei (S. 319), auf die Natur überhaupt aus, und sagt, es werde nirgends in der Natur substanziell gefunden[1]). Es entsteht in dem, welcher Böses thut, nur eine mit Bösem gemischte Vorstellung[2]), welche unvernünftige und verkehrte Willensbewegungen und Begierden hervorruft; das Böse ist also nur ein ausserhalb, nicht innerhalb der Natur entstehender Mangel, der nicht an sich, sondern nur vermischt mit dem Guten existirt[3]). Auch der Stolz, der als Wurzel der Sünde bezeichnet werden kann, ist nichts Wesenhaftes, nicht einmal ein natürliches Accidens, sondern nur ein Mangel[4]). Es sind daher jene verkehrten Bewegungen, zumal da sie aus der

---

[1]) De div. nat. IV, 16: „Malum varium est et incausale, quoniam *in rerum natura omnino substantialiter non invenitur.*"

[2]) E. erläutert dies a. a. O. durch folgendes Beispiel: „Ponamus duos homines, unum quidem sapientem, — alterum vero avarum. — His duobus afferatur vas obrizo auro factum, — forma pulcherrima compositum. Ambo illud aspiciunt, — sapienti nulla cupiditatis illecebra subrepit; — avarus, ut phantasiam vasis imbiberit, cupiditatis flamma ardescit, pulchritudinem naturae — non ad laudem ipsius, qui dicit: meum est aurum — referens, sed se ipsum in cupiditatis paludem immergens. Videsne, unius vasis phantasiam in utroque bonam? Sed in sapienti sensu simplex est et naturalis, nullaque malitia ei subest, in avaro autem duplex et mixta ex contrario malo cupiditatis, quae ab ea coloratur, ut videatur esse bonum, dum sit malum; s. o. S. 305.

[3]) A. a. O.: „Non ergo in natura humana plantatum est malum, sed in perverso et irrationabili motu rationabilis liberaeque voluntatis est constitutum. Qui motus non intra naturam, sed extra, et ex bestiali intemperantia sumptus perspicitur, miscetur tamen bono ac tingitur antiqui hostis astutia ad decipiendos carnalium sensuum libidinosos affectus. — Si naturam phantasiarum, quibus coloratur malum, quod per se ipsum apparere non potest (wie *Dionys*, s. oben S. 94 A. 1), quoniam informe est et incausale, quis acute inspexerit, ipsam profecto omnino bonam reperiet." — Cfr. V, 31. und de praed. c. VIII, 9. VII; X, 5.

[4]) De div. nat. V, 31: „Ipsius perversae voluntatis causa in naturalibus motibus rationabilis et intellectualis creaturae non invenitur. Etenim bonum causa mali non potest esse, incausalis itaque est omnique naturali origine carens. — Et si quis dixerit, initium omnis peccati esse superbiam, videat, eam in natura rerum non subsistere. Neque enim essentia est, neque virtus, neque operatio, neque accidens ullum

Freiheit, d. h. einem von Gott geschenkten Gute, hervorgehen[1]), auch nicht eigentlich böse, nur unerlaubt zu nennen; denn sie sind nicht schlechthin böse; in der unvernünftigen Creatur wird das vitium der vernünftigen zu einem bonum, wie der Stolz im Pferde[2]). In der menschlichen Natur subsistirt also das Böse nicht, da sie ein grosses Gut ist, aus Gutem aber nichts Böses hervorgeht[3]); auch in der Natur der Dämonen ist es nicht substanziell, da diese gleichfalls nicht an sich böse ist, sondern nur nach dem, was sie nicht ist, was ihr fehlt[4]). Oder liegt etwa die Quelle des Bösen in der unvernünftigen Creatur? Diese stammt von Gott her, also würde der Ursprung

---

naturale; est autem intimae *virtutis defectus* perversusque dominationis appetitus." — Cfr. V, 22.

¹) S. oben S. 304 A. 1.; de div. nat. V, 36.

²) De div. nat. V, 36: „Dionysius Areopagita non solum non in aliqua natura seu substantia, verum *etiam in nullis irrationabilibus rationabilis naturae affectibus malum sinit inveniri*, seu aliqua ratione concedi. Nullum enim rationabilis creaturae vitium est, quod non in aliqua irrationabili bonum sit, ideoque quod ubique prohibitum non invenitur, sed in aliquo, in eo, in quo prohibetur, *non malum, sed illicitum vocari oportet.* Superbia in equo bonum est, in homine vero illicitum atque inconveniens."

³) De praed. XVI, 4: „Relinquitur verissimus ille atque piissimus syllogismus: Omne bonum aut Deus est, aut ex Deo factum est; omne quod ex Deo factum est, nullum vitium boni efficit; omne igitur bonum nullum vitium boni efficere potest; et reflexim: nullum igitur vitium boni ex bono est. Omne peccatum, quia malum est, vitium boni est; omne vitium boni ex bono non est: omne peccatum, quia malum est, ex bono esse non potest. Omnis creatura rationis particeps magnum bonum est (bemerke die Erschleichung, indem E. hiemit voraussetzt, dass die vernünftige Creatur das Böse nicht in ihre Natur aufnehmen könne, sondern ein bonum bleiben müsse), ex nullo bono malum: ex nulla igitur creatura rationis participe peccatum est."

⁴) De div. nat. V, 28. mit Berufung auf Dionys: „Neque daemones, inquit, natura mali. Quomodo ex Deo facti sint mali? Verum dicet aliquis, dicuntur mali; sed non secundum quod sunt, ex bono enim sunt et bonam sortiti sunt essentiam, sed secundum quod non sunt, infirmi, servare suum principium. In quo enim daemonas vitiari dicimus, si non in cessatione habitus et operationis, quae versantur circa divina bona?"

des Bösen dadurch auf Gott zurückgeführt[1]). Es kann also das nirgends substanziell existirende, aller Materie, Form und Gestalt entbehrende, nur einen Mangel bezeichnende ***Böse nur ein Nichts*** sein[2]), und kann als das Gegentheil des wahrhaft Seienden nicht auch von Gott herrühren, von welchem nur Seiendes herstammt, und von welchem alles herstammen muss, um überhaupt ein Seiendes zu sein[3]).

Den Charakter des Bösen als eines nihil sucht aber E. nicht nur daher abzuleiten, dass dasselbe nirgends substanziell in der Natur zu finden sei, d. h. aus dem Mangel eines realen Ursprungs, sondern auch aus seiner innern Beschaffenheit, als eines Mangels, welcher verschwindet, sobald er im Grossen und Ganzen betrachtet wird. Die verkehrten Bewegungen des Willens in der vernünftigen Creatur sind nicht schlechthin böse, nur unerlaubt; ja sie scheinen nur unerlaubt zu sein; denn ***was nicht in dem Ganzen ein malum ist, kann dies auch***

---

[1]) De praed. c. XVI, 4: „Nullius peccati auctoritas nisi mendosissime impiissimeque ad Deum refertur. At si peccatum ex natura, natura autem ex Deo, profecto peccatum ex Deo esse sequeretur, quod absit nos credere." Vergl. hiezu *Maximus*, quaest. in script. prooem. p. 8: „*Τὸ κακὸν οὐ τὸ εἶναι χαρακτηρίζει, μόνον ἡ ἀνυπαρξία, οὔτινος ποιητὴν τὸ Θεὸν μήτε ἐννοεῖν ἡμῖν γένοιτο πώποτε.*"

[2]) De praed. c. X, 5: „His rationibus inconcusse colligitur, omnem perversae voluntatis defectum vel privationem vel *peccatum*, vel quoquo modo vocari possit motus ille letifer, quo summum bonum deseritur, — finisque ipsius, mors plane miseriaque suppliciorum aeternalium ***omnino nihil esse.*** Omne quippe carens materia, forma specieque procul dubio nihil est; omnis autem rerum absentia earumque defectus tribus praedictis carere manifestum est. *Omnino igitur non sunt. Ac per hoc nec praesciri, nec praedestinari ab eo, qui summe est, possunt.*"

[3]) De praed. c. XVI, 4; III, 2. u. 3: „Non et Deus eorum, quae sunt, causa sit, et eorum, quae nihil sunt etc.," s. S. 364 A. 1.; XVIII, 4: „O Domine, peccatum non fecisti, neque supplicium, et ideo non sunt, nec a te potest esse, quod tu fieri noluisti." — Daher gehört es auch zur Natur des Bösen, in das Nichts zurückzustreben, c. XVIII, 7: „Quid enim appetit impiorum omnium — nequitia, nisi ab eo, qui est summa essentia, recedere, in tantum, ut eorum natura, si lex divina sineret, in nihilum rediret? Hinc namque nequitia est dicta, quod nequicquam, id est nihilum esse contendit." — Cfr. III, 2; XV, 4: „peccatum, quod est non esse."

*nicht in einem Theil sein*[1]; in seinem speciellen Theil kann wohl etwas für böse und hässlich gehalten werden, aber im Ganzen ist es nicht nur schön, sondern ein wesentliches Moment der allgemeinen Schönheit[2]. Alles ist an seiner Stelle recht und gut[3]; Gott hat den Zustand der gesammten Creatur von Ewigkeit her so geordnet, dass die Schimpflichkeit der Schlechten im Ganzen nicht schimpflich, die Bosheit der Schädlichen nicht schädlich, der Irrthum kein Irrthum sein sollte[4]. Die Schönheit Gottes kann von Niemand verdorben, sie kann nicht vermehrt, nicht vermindert werden; sie wird durch die Schlechtigkeit der unreinen Geister und durch die unvernünftigen Begierden der Gottlosen nicht nur nicht befleckt, sondern sogar vermehrt, sofern das Gute durch das Böse recht in's Licht gesetzt wird; daher ist das Böse, weil es das Lob des Guten

---

[1]) De div. nat. V, 36: „*Quod in toto malum non est, malum fieri in parte non potest, quamvis videatur esse illicitum* atque purgandum. Nihil ergo relinquitur, quod plenitudinem et pulchritudinem totius universitatis minuat seu dehonestet, sive hic, dum adhuc sensibilis mundus cursum suum peragit, sive illic, dum in causas suas reversus sit.“ Also jetzt schon, nicht erst bei der Vollendung der Welt hat das Böse diesen Charakter.

[2]) L. c. V, 35: „Sicut ait *Augustinus* (s. hiezu S. 326 A. 2): 'ex collatione perversae voluntatis impiorum laudatur et exaltatur rata voluntas justorum. Etenim nigrum colorem inter ceteros colores ars picturae interserit, ut ex comparatione ipsius — aliorum colorum claritas probetur.' *Nam quod deforme per se ipsum in parte aliqua universitatis existimatur, in toto non solum pulchrum, quoniam pulchre ordinatum est, verum etiam generalis pulchritudinis causa efficitur.*“

[3]) De praed. VI, 3: „Peccata hoc uno genere continentur, cum quisque — ad mutabilia atque incerta convertitur; quae in ordine suo recte locata sunt et suam quandam pulchritudinem peragunt.“

[4]) De praed. XVII, 1: „Ita universae creaturae suae, antequam ipsam crearet, statum pulchritudinis praedestinavit esse futurum, ut malorum turpitudo, quam non praedestinavit, quia non eam facturus esset, in universo turpis non esset, malitia nocentium non noceret, error errantium non erraret, miseria torquendorum felicitatem non turbaret electorum. Nullius enim turpitudo vel malitia vel error seu miseria praedestinatum ante secula naturalem ordinem dehonestare permittitur.“ Vergl. das Folgende und XVII, 6.

vergrössert, selbst des Lobes nicht ganz unwerth [1]). Mit diesen kühnen Sätzen zieht E. rückhaltslos die Consequenz aus seiner Grundanschauung, dass *die ganze Welt nur eine Theophanie* ist; als solche kann sie nur das Bild einer vollkommenen Schönheit bieten, zu der Alles und Jedes in seinem Theile beiträgt, einer Schönheit, die schlechthin nicht verletzt werden kann und darf, was man erkennt, sobald man sich zur »altior rerum speculatio« erhebt, ein Standpunct, der freilich nur von wenigen Weisen erreicht wird [2]). Zugleich sehen wir aus der Vergleichung der zwei letzten Stellen, dass der Pantheismus dieses Systems, oder doch das Zusammenschwinden der Welt in ihrer Vollendung mit Gott sich auch hier verräth; denn was E. in de praedest. vom status universae creaturae sagt, dass seine Schönheit durch das Böse nicht vermindert werden dürfe, dasselbe wird in de divis. nat. von Gott ausgesagt [3]). Endlich sehen wir aus obiger Lehre vom

---

[1]) De div. nat. V, 36: „Nullus pulchritudinem ejus (Patris) potest corrumpere, neque honestatem turpificare, neque amplitudinem minuere vel augere. Extra quam quid esse posset, intra quam quid esse non valeret, in qua nullius turpitudo turpis est, nec malitia nocet, nec error errat, cujus pulchritudinem immundorum spirituum nequitia, seu hominum impiorum irrationabiles motus non solum non contaminant, verum etiam adaugent? Nulla enim pulchritudo efficitur, nisi ex compaginatione similium et dissimilium; — neque tantae laudis esset bonum, si non esset comparatio ex vituperatione mali. Ideoque *quod malum dicitur*, dum per se consideratur, vituperatur; dum vero ex ejus comparatione bonum laudatur, *non omnino vituperabile videtur*. Quod enim boni laudem cumulat, *non omnino laude caret.*“ Cfr. V, 35. Es gibt also nichts schlechthin Böses, nur relativ Geringeres; Alles gehört zu dem Einen, schönen Haus Gottes, de praedest. c. XVII. §. 5; hiemit ist auch die Realität des *Uebels* geläugnet.

[2]) Vergl. oben S. 150 ff. 156. — De div. nat. V, 36: „Sed ista theoria paucis recte sapientibus nunc perspicua, in futuro vero omnibus erit patefacta, dum veritas per omnia in omnibus elucescet, quae naturarum omnium secreta incunctanter absque ulla caligine aperiet.“

[3]) Dass diese beiden Stellen de praed. XVII, 1. und de div. nat. V, 36. sich correspondiren, zeigen die Worte: turpitudo non turpis, malitia non nocet, error non errat, die sich in beiden und zwar in derselben Ordnung finden.

Bösen, wie es nicht bestritten werden kann[1]), dass E., ähnlich wie Spinoza, darauf hingetrieben wird, das Böse als noth-

---

[1]) So von *Staudenmaier*, Lehre von der Idee S. 620: „Aus de div. nat. V, 36. gehe hervor, wie weit E. von der Vorstellung entfernt sei, das Böse gehöre zur Welt, sei nothwendiges Moment der göttlichen Weltordnung.“ Allerdings verwahrt sich E., und zwar in den stärksten Ausdrücken dagegen, dass Gott Urheber der Sünde sei, was die lügenhafte und gottloseste Behauptung sei (de praed. XVI, 4. s. ob. S. 374 A. 1); allerdings nennt er de div. nat. V, 36. die Behauptung, dass Gott „etiam inhonesta et turpia creaturae suae mixtim inserere praedestinavit, eine perversa conversatio eorum, qui non valent occaecato et insipienti corde intueri summam bonitatem;“ allein, wie wir es nun schon oft sahen, so sieht Staudenmaier auch hiebei nur auf den Buchstaben und nicht auf den Geist (s. S. 176 A. 1). Das Böse soll freilich nicht auf Gott zurückgeführt werden; aber in Wahrheit nicht deshalb, weil es eine That des sich der Weltordnung entgegensetzenden Willens der Creatur und als solche eine Realität ausserhalb Gottes ist, sondern weil es gar kein Böses gibt, weder im Ganzen, noch im Einzelnen (V, 36. s. oben), weil es nur ein sogenanntes Böses (quod malum dicitur), nur scheinbar Unerlaubtes gibt, weil es zur Schönheit des Ganzen mitwirkt und deshalb selbst lobenswerth ist, und einst auch die sogenannten Strafen des Bösen zur allgemeinen Harmonie mitwirken müssen (s. unten). Eben deshalb aber ist das sogenannte Böse ein nothwendiger, von Gott mitgeordneter Theil des Ganzen, es ist in ordine suo recte locatum (de praed. VI, 3. s. ob.), deswegen hat Gott peccati consequentia cum homine simul concreavit (s. S. 308 A. 1), deswegen verletzt das „Böse“ auch nicht die Natur des Menschen, welche als gut geschaffen gut bleiben muss (de div. nat. V, 28: „semper idem esse boni proprium est“), deswegen muss E. eben in de div. nat. V, 36. Gott wenigstens einen ordinator malorum nennen: „Numquid omnium bonorum conditor, malorum ordinator in universitate, quam condidit, malum sineret, si nihil utilitatis conferret?“ Sein besseres Gefühl sträubt sich auch hier gegen die Consequenz, das Böse auf Gott zurückzuführen, daher sucht er die Thätigkeit Gottes in Bezug auf das Gute als condere von ordinare zu unterscheiden, aber er muss in letzterem Ausdruck Gott doch eine gewisse Activität in Bezug auf das Böse zuschreiben. Klar erkannte er diese Consequenz wohl nicht (s. oben S. 327), daher sein stetes Betonen der menschlichen Freiheit; aber er scheint sie doch zu ahnen in obigen Stellen, wo sich ihm der Gedanke nahe legen musste, dass das „Böse“, wenn es zur Schönheit des Ganzen gehört, selbst auch, wie überhaupt Alles, eine Theophanie ist. Ist es aber eine Theophanie — in welchem Be-

wendiges Moment der göttlichen Weltordnung zu betrachten und die Freiheit des menschlichen Willens zu läugnen, so sehr er sich auch dagegen verwahrt, vergl. o. S. 366 A. 1.

So ist nun die Nichtrealität des Bösen erwiesen theils daraus, dass dasselbe nirgends substanziell zu finden ist, theils aus der Betrachtung seiner Stellung zum Ganzen der Welt, in welchem es den Charakter des Bösen verliert. Was für eine Consequenz zieht E. hieraus für die Prädestinationslehre? Die oben angedeutete, dass *es in Bezug auf das Böse nicht nur keine Prädestination, sondern nicht einmal eine Präscienz Gottes gebe, eben darum weil es nichts Seiendes sei.* Ist Gott die Wahrheit, so kann auch seine Prädestination und Präscienz, die er selbst ist, nur auf Wahres und Wirkliches gehen; das Böse aber ist nichts Wahres und Wirkliches, weil es gegen die Natur ist, also schliesst es die göttliche Prädestination und Präscienz aus[1]). Diesen Satz wendet nun die Dialektik E.'s auch in umgekehrter Weise an und sagt: *im göttlichen Wissen ist das Böse nicht gesetzt, weil es nichts Reales ist, und es ist darum nichts Reales, weil es im gött-*

---

griff sich E.'s ganze Anschauung von der Schöpfung, Weltordnung und Vorsehung concentrirt —, so ist es nothwendig, so gewiss es zum Wesen Gottes gehört, dass ér erscheint. Dann ist es aber auch nicht mehr ein nihil, sondern ein Reales, weil es nur scheinbar böse, in Wahrheit aber nur relativ geringer als das andre ist. — Es trifft so den E. sein Satz: aut negandum est, peccatum committi, aut fatendum, voluntate committi (S. 303 A. 6) in umgekehrter Weise; indem er negat, *peccatum* committi, d. h. dass das Böse Böses ist, läugnet er auch die Freiheit; *denn nur darum ist das Böse kein Böses, weil es ein nothwendiges ist;* es gilt daher bei E. aut fatendum est, peccatum committi, h. e. peccatum esse peccatum, aut negandum, voluntatem esse, wie dies Spinoza richtig erkannte.

[1]) De praedest. XV, 5: „Si Dei praescientia Deus est, necessario et veritas; — veritas autem verorum est veritas; — si peccatorum, ut opinor, non est veritas, quomodo potest eorum esse praescientia vel praedestinatio? Si omne, quod naturaliter est, ex veritate esse necesse est; quidquid vero secundum naturam non sit, quis dubitarit ex veritate non esse: peccatum contra naturam est, non igitur ex veritate, ac per hoc nec ex ejus praescientia, nec praedestinatione." — Cfr. oben c. X, 2. 3. 4; XVIII, 4.

*lichen Wissen nicht gesetzt ist.* Denn wäre es ein Gegenstand des göttlichen Wissens, so müsste es vermöge der Identität des Wissens und Wirkens in Gott nothwendig substanziell existiren[1]; denn nicht darum weiss Gott etwas, weil es ist, sondern darum ist es, weil er es weiss[2]). Wollen wir hiemit die obigen Sätze, wonach die Präscienz Gottes auf Gutes und Böses gehen soll, vereinigen (S. 368), obwohl wir sahen, dass E. den Unterschied zwischen Präscienz und Prädestination aufgibt, so müsste man jenes Vorauswissen des Bösen nicht auf das schlechthin Böse, welches ein nihil ist, sondern auf das sogenannte Böse beziehen, das in Wahrheit nicht unlobenswerth, also auch kein nihil ist und daher Gegenstand des

---

[1]) De div. nat. V, 27: „Divinus animus nullum malum nullamque malitiam novit. Nam *si nosset, substantialiter exstitissent,* neque causa carerent. Jam vero et causa carent, ac per hoc in numero conditarum naturarum essentialiter non sunt, ideoque omnino divina alienantur notitia. — Divina scientia causa est existentium, ideoque, *quicquid novit, necesse est in natura rerum fieri.* Quod autem in natura rerum non invenitur, nullo modo in divina scientia inveniri possibile est.“ — Cfr. oben S. 169. — Aehnlich de praed. c. X, 5: „Omnia quae sunt, non ob aliud sunt, nisi quia praescita et praedestinata sunt; omnia vero, quae non sunt, non ob aliud non sunt, nisi quod nec praescita nec praedestinata sunt.“

[2]) De div. nat. II, 28: „In Evangelio legimus, Dominum reprobis responsurum: Non novi vos; — ignorat itaque Deus in impiis, quod non fecit, illorum malignos motus. — Deus malum nescit. Nam si malum sciret, necessario in natura rerum malum esset. Divina siquidem scientia omnium, quae sunt, causa est. *Non enim ideo Deus scit ea, quae sunt, quia subsistunt; sed ideo subsistunt, quia Deus ea scit;* — ac per hoc, si Deus malum sciret, in aliquo substantialiter intelligeretur, et particeps boni malum esset, et ex virtute et bonitate vitium et malitia procederent, quod impossibile esse vera edocet ratio.“ Cfr. V, 27. 31. 36 und die Andeutungen hievon in de praedest. c. XV, 5. und 8. — E. folgt auch hierin dem *Dionys*, de div. nomin. c. VII, woraus er in de div. nat. V, 27 citirt: „Divinus animus omnia continet omnibus remota scientia. Non enim ex existentibus existentia addiscens novit divinus animus, sed ex se et in se secundum causam omnium scientiam et cognitionem praefert et antecoambivit,“ — ut ex ipso existentia, et in ipso ante substituta, et non ex existentibus accipiet eorum scientiam, sed et ipsis singulis eorum scientiae erit largitor.“

göttlichen Wissens sein kann. Allein E. scheint zu übersehen, dass sein Satz: das Böse könne als nihil nicht von Gott vorausgewusst werden, im Grunde nur auf das reine, in der Wirklichkeit gar nicht vorkommende, Böse geht, dass aber damit nicht ausgeschlossen ist, dass das wirkliche, nur scheinbare Böse, d. h. das nur relativ Geringere, von Gott gewusst werden könne, *ja müsse, weil es ein wesentlicher Bestandtheil der Schönheit des Ganzen ist;* er gelangt nicht zu der Erkenntniss, dass das Böse, wenn es im Grossen und Ganzen betrachtet sich als nihil ergibt, d. h. seinen Charakter als Böses verliert und als nicht unschön erscheint, eben dadurch aufhört, ein nihil zu sein, weil es ein gutes und schönes Glied des Ganzen ist, alles Gute aber als solches nach E. ein wahrhaft Seiendes ist. Der Charakter des Bösen ist ja der der Negation des Seienden, d. h. des Guten; streifen wir ihm durch die höhere Anschauung diesen Charakter ab, so affirmiren wir eben damit, — nicht das Böse an sich — aber das Wesen des Gegenstandes, der mit dem Bösen behaftet erschien. So muss auch Gott das Böse wissen nicht sofern es böse ist, d. h. scheint, sondern sofern es in der That und Wahrheit ein Gutes ist, wie dies der Areopagite ausspricht[1]).

Wenn aber eine göttliche Präscienz vom Bösen unmöglich sein soll, widerspricht dies nicht der Schrift, welche eine solche häufig lehrt? Wie oben die Prädestination des Bösen und die Unterscheidung zwischen Prädestination und Präscienz, so ist dem E. auch die Präscienz des Bösen nur uneigentliche, vom Gegentheil zu verstehende Redeweise[2]). Wie auch im menschlichen Wissen das Positive ein Negatives zu seiner Voraussetzung hat und durch das Nichtwissen immer ein gewisses Wissen entsteht, wie z. B. der Leidende nicht eigentlich seinen Schmerz, sondern nur seinen Mangel an Wohlsein erkennt, so *weiss Gott das Böse als Negation des Guten*;

[1]) *Dionys*, de div. nom. IV, 30: „οἶδεν ὁ Θεὸς τὸ κακὸν ᾗ ἀγαθόν“ κ. τ. λ. s. o. S. 95 A. 2.

[2]) De praed. c. X, 2: „Cum audimus: praescivit Deus, vel praedestinavit vel praeparavit peccata sive poenas eorum, quos juste deseruit, omnino e contrario intelligere debemus;“ cfr. ob. V, 3; XVII, 2; II, 5.

das vollkommene Erkennen des Guten setzt im Geiste Gottes auch einen in der reflexiven Vorstellung gebildeten Widerschein des Bösen voraus [1]).

Wie es nun keine eigentliche Präscienz Gottes in Bezug auf das Böse an sich gibt, so gibt es auch *keine Präscienz und Prädestination in Bezug auf die Strafe des Bösen*, welche, wie das Böse selbst, gegen die Natur und daher gleichfalls ein Nichts ist [2]). Weil alles zur Ordnung und Harmonie des Ganzen mitwirkt, so kann unter göttlicher Prädestination zur Verdammniss nur die Einordnung der Bösen in das Ganze, ihre Umschränkung mit unwandelbaren Gesetzen verstanden werden [3]), indem Gott vorauswusste und bestimmte, welche Stelle

[1]) De praedest. c. X, 4: „Ista (peccatum, mors, miseria) in earum (naturalium formarum) defectu atque privatione nesciendo sciuntur." — c. XV, 9: „Sicut dicimus, nos praescire tenebras post solis occasum esse futuras, silentium post acclamationem — quae omnia, ut ait *Augustinus*, 'nesciendo sciuntur, quorum inscitia eorum est scientia,' sic nimirum sancta auctoritas Deum asserit vel praesciisse, vel praedestinasse peccata, vel poenas, quae nec praesciri nec praedestinari possunt (E. scheut sich nicht, sich hiefür auf Ps. 19, 13: 'delicta enim quis intelligit' zu berufen!). Non enim in definitionibus formarum sciri, sed in defectibus earum nesciri noscuntur. Quid enim? Num quid aliud significat nihil, nisi notionem cogitantis defectum essentiae? Quid significant tenebrae vel silentium, nisi notionem cogitantis, lucem vel vocem deesse?" — §. 10: „Haec ergo signa non nisi rerum, quae sunt, notionem absentiae aut defectus ostendunt. Qui dolet, quid scit, nisi abesse sanitatem? Dolendo igitur non ipsum dolorem, sed ipsam sanitatem novit, quam profecto non nosset, si de illa notionem quandam non haberet."

[2]) De praed. X, 5; XVIII, 4; XV, 8 S. 374 A. 2. — Vergl. zur ganzen Lehre vom Bösen *Fronmüller's* Abhandlung: die Lehre des Scot. Erig. vom Bösen in Steudel's u. a. Tüb. theol. Zeitschr. 1830. I. Heft S. 73 ff.

[3]) De praed. c. XVIII, 7: „Divina sapientia praedestinavit in suis legibus modos, ultra quos impiorum malitia progredi non potest; non enim sinitur alicujus malitia in infinitum prout velit extendi, divinis legibus progrediendi modum imponentibus. Quid enim appetit impiorum nequitia, nisi ab eo, qui summa est essentia, recedere? in tantum ut eorum natura, si lex divina sineret, in nihilum rediret. Sed quoniam ei difficultas ex aeternis legibus obsistit, ne in tantum cadat, quantum vellet, ex ea difficultate laborat, laborando torquetur, punitur, cruciatur.

im Ganzen die Bösen einnehmen werden[1]. Jeder Theil des Ganzen ist aber ein zum Ganzen nothwendiger, daher gehören auch die Bösen zum Hause des Vaters, da es in einem grossen Hause nicht blos Söhne, sondern auch Knechte geben muss; der durissimus punitor ist daher in Wahrheit ein justissimus ordinator[2]. Den Willen derer, die er zur Gnade bestimmt hat, befreit er und erfüllt ihn mit seiner Liebe, so dass sie es für den grössten Ruhm halten, jene Schranken nicht zu überschreiten; den Willen der Verdammten aber schränkt er so ein, dass alles, was den Ersteren zur Freude und Seligkeit gereicht, den Verdammten zu schmerzlicher Strafe wird, weil es für ihren Stolz das Peinlichste ist, Gottes Gesetzen zu dienen. Von beiden hat Gott die Zahl vorausbestimmt, weil in allen die eine, sich selbst vervielfältigende Natur ist[3]. So ist also die *göttliche Prädestination*

---

Et unde fit misera? Inanium voluptatum egestate. *Praedestinavit itaque Deus impios ad poenam vel interitum, h. e. circumscripsit eos legibus suis incommutabilibus, quas eorum impietas evadere non permittitur* ad poenam profecto suam.“ Cfr. 9—10; c. XVII, 8; de div. nat. V, 36.

[1]) De praed. XVII, 2: „Cum audimus, praedestinavit Deus illos vel illos ad interitum, vel supplicium, vel poenas, — non aliud intelligere jubemur, quam ipsum ante tempora praesciisse et praedestinasse, quo ordine universitatis futuri sunt illi, quos justissimo judicio amaritudinem peccatorum suorum sentire permisit, quia eos in damnabili origine reliquit.“ — Cfr. XVIII, 6.

[2]) De praed. XVII, 1. 5: „Quid si pater multarum familiarum, qui per artem suam voluit amplissimam sibi domum construere, — ita ut nulla pars inveniatur, quae non oculos pulchritudine sui pascat, nulla sedes, quae non sit regia, in tanta aede pater aliter filios suos disponeret, aliter servos, aliter gratia perpetuae sanitatis muneratos, aliter inopia malarum cupiditatum cruciatos: numquid recte aestimaretur durissimus punitor, qui laudaretur justissimus ordinator?“

[3]) De praed. c. XVIII, 7: „Sicut Deus electorum, quos praedestinavit ad gratiam, liberavit voluntatem, eamque caritatis suae affectibus implevit, ut non solum intra fines aeternae legis gaudeant contineri, sed etiam ipsos transire nec velle, nec posse maximum suae gloriae munus esse non dubitent: ita reproborum, quos praedestinavit ad poenam turpissimam, coercet voluntatem, ut e contrario quidquid illis pertinet ad gaudium beatae vitae, istis vertatur in supplicium miseriae.“ — Vergl. ferner a. a. O. §. 8: „Itaque utriusque partis

*nur das ewige Gesetz und die unveränderliche Ordnung aller Naturen, wonach die erwählte Creatur aus ihrem Verderben wiederhergestellt, die verworfene auf ein bestimmtes Mass der Verkehrtheit beschränkt wird*[1]). Wir müssen aber die weitere Nachweisung hievon, die im 5. Buch de div. nat. sich viel genauer findet als in de praedest., auf die Lehre von der Vollendung der Welt im ewigen Leben versparen, von der die Erörterung, wie sich die Strafen der Bösen in die allgemeine, in Gott entstehende Harmonie auflösen, das wesentlichste Stück bildet. So können wir denn, nachdem wir gesehen haben, dass E. die Prädestination und Präscienz des Bösen läugnet, und zwar 1) aus dem Wesen Gottes, seiner Einfachheit, seiner Freiheit und der bei seiner Erkenntniss stattfindenden Simultaneität, 2) aus dem Wesen des Menschen als eines freien Geschöpfes, 3) aus dem Wesen des Bösen und seiner Strafe, als eines nihil (obschon die zwei letzten Puncte in Wahrheit nicht vereinbar sind), zu keinem andern Resultat gelangen, als dass *hier der augustinisch-gottschalkische absolute Particularismus der Gnade in den absoluten Universalismus derselben umschlägt,* wie dies die Lehre von der Weltvollendung näher zeigen wird. Dieses Resultat ist auch das für die Princi-

---

praedestinatus est numerus; in utraque quippe Deus substantialem naturae numerum substituit, substitutam praedefinivit. Una enim eademque natura numerose multiplicatur in omnibus, ita ut una in singulis et singuli in una sint." — §. 9: „Praedestinavit impios aeternis suis legibus inviti servituros easque nullo impetu impietatis suae transituros. Nulla quippe gravior poena infligitur servo iniquo, quam ut cogatur servire invitus justo Domino. Plus etenim in se ipso interius superbae voluntatis patitur incitamenta, quam exterius in corpore flagella, quia cum Domini sui voluntatem spernere non sinitur, a se ipso cruciatur." Cfr. XVI, 4.

[1]) A. a. O. §. 10: „Si omnis praedestinatio definitio est, et omnis lex definitio, omnis igitur praedestinatio lex est, et omnis lex praedestinatio. Divina itaque praedestinatio est lex omnium naturarum aeterna et incommutabilis disciplina, ruinas creaturae in his, quos gratia sua elegit, renovans, in his vero, quos juste repulit, potenter ordinans, ita ut ipsa disciplina odientibus eam sit suppliciorum contumelia. — Illos sua invidia torquet invitos, istos sua caritas coronat benevolos."

pien des ganzen Systems allein mögliche. Ist die gesammte Welt aus Gott hervorgegangen, ist sie nur die Extension seines Wesens, seine Erscheinung, so muss auch die gesammte Welt, und nicht bloss ein Theil von ihr, wieder zu Gott zurückhehren, weil es kein reales Böses geben kann. Dieser Process der Rückkehr ist ein so nothwendiger wie der des Ausgangs aus Gott; ja er ist im Grunde gar kein zeitlicher, sondern ein ewiger, kein vergangener und kein zukünftiger, sondern ein ewig wirklicher, er ist nur die ewige Immanenz Gottes und der Welt, wie er denn auch für die Betrachtung Gottes ein ewig gegenwärtiger ist [1]. Allein E. scheint diese Grundanschauung in der Schrift de praedest. wenig im Auge zu behalten, noch viel weniger als in de divis. nat. Vielmehr tritt dort der idealistisch-pantheistische Kern seiner Lehre gänzlich in den Hintergrund; Gott scheint überall als persönliches, erkennendes, wollendes, selbstbewusstes Wesen vorausgesetzt zu werden. Nur in der Läugnung des Bösen wird sich E. seiner Grundanschauung, dass die ganze Welt eine Theophanie ist, bewusst, aber auch hier hindert ihn sein sittliches Gefühl, bis zur spinozischen, alle Moral aufhebenden Consequenz, zur offenen Läugnung der menschlichen Freiheit fortzuschreiten. Daher haben wir auch hier die alte Durchkreuzung verschiedener Standpuncte, den nie überwundenen Kampf zwischen dem die Existenz Gottes und die Realität des sittlichen Gesetzes fordernden Glauben E.'s und seiner beide in ihrer Wurzel angreifenden und sie immer von Zeit zu Zeit wieder umstossenden Speculation, ein Schwanken, bei welchem sich hier die Schale entschieden auf die Seite des Ersteren neigt.

Positive Bestimmungen über die vorzeitliche Idee der Rükkehr der Dinge zu Gott haben wir aus Obigem nur wenige gewonnen, was sich aus der ganzen, mehr negativen, überall nur gegen eine doppelte Prädestination polemisirenden Tendenz der Schrift de praed. erklärt. E. stellt dieser wohl seine Ansicht von der nothwendigen Einheit der Prädestination

[1] S. oben S. 370 A. 3.

gegenüber, aber er bestimmt das Wesen derselben, namentlich ihr Verhältniss zur menschlichen Freiheit, nie genauer, sondern hält einfach die Realität beider fest. Vorsichtig bezieht er diese Eine Prädestination zunächst nur auf die Erwählten (s. S. 364 A. 4) und sucht auch in de praed. seine Ansicht von den Strafen des Bösen, welche auf eine Läugnung der Realität derselben hinausläuft, mit der kirchlichen Lehre, so gut es geht, in Einklang zu bringen, wie wir sehen werden. Aber seine Lehre von der zuletzt entstehenden allgemeinen Harmonie, — die übrigens schon jetzt und allezeit da ist, sobald man das Böse im Grossen und Ganzen betrachtet, — und die eine nothwendige Folge seiner Anschauung vom Bösen ist, zeigt deutlich, wie diese Eine Prädestination alle Menschen und überhaupt alles umfassen muss. Den eigentlichen Kern der Anschauung E.'s von der vorzeitlichen Idee der Rückkehr können wir aber wohl nur in seiner Lehre vom Logos finden, der nicht nur die Form ist, nach welcher alles geschaffen wurde (s. S. 218), sondern auch die, nach welcher alles hinstrebt, der das ewige Princip des Zusammenhangs der zeitlichen Wirkungen mit deren ewigen Ursachen, die Grundlage der Rückkehr jener zu diesen bildet. Inwiefern soll er nun aber durch seine Menschwerdung und Erlösung diese Rückkehr thatsächlich angebahnt haben?

Ehe wir hierauf eingehen, werfen wir gemäss unsrer bisherigen Gewohnheit noch zur Vergleichung einen Blick auf ältere und neuere Lehren vom Bösen. Dass sich E. für seine Anschauung vom Bösen auf *Augustin* beruft und mit Recht berufen kann[1]), obwohl dieser freilich in seinen antipelagianischen Schriften die Sünde als eine reale und positive Macht auf das Nachdrücklichste hervorhebt, haben wir schon gesehen (S. 375); ebenso dass der *Areopagite* denselben negativen Begriff des Bösen als eines blossen Mangels hat, der nicht an sich, sondern nur mit Gutem gemischt existirt (s. S. 93 ff.),

[1]) Vergl. *Augustin*, de civit. Dei, l. XI, 9; XIV, 11. 22. 23. contra ep. Manich. cap. 35; Confess. VII, 12; de nat. boni contra Manich. IV; Enchir. 11. 12. 13 u. a. mit Erig. de div. nat. V, 35. 36; de praed. VI, 3; XVII, 1 u. a.

und dass auch *Maximus*, wiewohl bei ihm das Böse weit mehr denn bei Dionys als eine reale, zu überwindende Macht erscheint, in einzelnen Stellen die Substanzlosigkeit des Bösen hervorhebt (S. 374 A. 1). Auch mit *Origenes* kommt obige Lehre des E. überein, der, wie wir sahen, mit E. auch die Ansicht theilt, dass die Erschaffung der materiellen Welt und der Körper eine Folge der Sünde sei. Auch dem Origenes ist nicht nur der Fall des Menschen eine blosse *μείωσις*, wodurch das *αὐτεξούσιον* der menschlichen Seele nicht aufgehoben wurde, er läugnet nicht nur die Erbsünde und Erbschuld, sofern nicht eine freiwillige sittliche Selbstbestimmung dabei vorausgesetzt wird[1]), sondern er betrachtet auch die Sünde überhaupt als etwas Wesenloses, Nichtwirkliches, da nur das Gute ein wahres Sein hat[2]), als ein blosses Accidens, als etwas Verschwindendes, Mass- und Formloses[3]). Wollen wir E.'s Lehre vom Bösen noch weiter zurückdatiren auf eine Zeit und in Länder, von denen aus freilich eine Brücke zu Erig. nicht leicht wird gefunden werden können, es sei denn durch die griechischen Väter, so finden sich in den indischen und persischen Lehrsystemen zum Theil ähnliche Ansichten vom Bösen[4]). Dagegen scheinen die Ansichten der Neuplatoniker hierüber getheilt gewesen zu sein[5]).

---

[1]) *Origenes*, de princ. II, 133; III, 2. 2 u. III. 4. 5; vergl. oben S. 323 A. 1; in der starken Betonung der Freiheit zeigt sich besonders auch die Verwandtschaft des E. mit den griechischen Vätern. — Wie Orig. lehrt Comm. ad Rom. l. VI, dass das Böse nicht an sich, nur in den Thaten subsistire, so Erig. de div. nat. V, 31: peccata non naturalia sed voluntaria s. S. 319 A. 3.

[2]) De princ. II, 92 u. Comm. in Joh. t. II, 7: „*πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν, ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει.*“ — in Joh. II: „Nemo bonus, nisi Deus, igitur bonus idem est cum existente,“ daher sein Gegentheil *ἀνυπόστατον, οὐκ ὄν, οὐδέν*, Comm. ad Rom. VI; contra Cels. IV, 553; sel. in Ps. pag. 677. — vergl. Erig. de div. nat. IV, 16; de praed. X, 5; III, 2—3; XVI, 4; XVIII, 4 u. a.

[3]) Contra Cels. IV, 531; in Cantic. IV, 88 u. a. *ἀόριστον, ἄπειρον*; vergl. Erig. de div. nat. IV, 16; V, 31 u. a.: informe et incausale (S. 372 A. 3).

[4]) S. *Tholuk*, Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica 1821; p. 108. 223. 262. 432 und *Fronmüller* a. a. O. S. 82.

[5]) Sie theilen die Grundanschauung, dass alles Gute aus dem

Unter den neueren Theorieen vom Bösen ist es besonders die Spinoza's und Schleiermacher's, an welche wir durch obige Lehre E.'s lebhaft erinnert werden. Wie sich nach E. nur pauci recte sapientes, d. h. die der altior rerum speculatio Fähigen, zur Betrachtung des Bösen als eines nihil, als einer blossen Erscheinung, die aber in Wahrheit zur Vollkommenheit des Ganzen mitwirkt, erheben können, so lehrt auch *Spinoza,* was man gerecht und ungerecht, Verdienst und Vergehen nenne, seien bloss extrinsecae notiones, nicht Attribute, die den Geist selbst ausmachen, keine an sich nothwendigen Begriffe, sondern blosse Vorurtheile, während doch in der Natur nichts geschehe, was ihr zum Fehler angerechnet werden könnte [1]; Gott aber dürfe man keine solche einseitigen Begriffe beilegen, er betrachte die Dinge objectiv nach dem Grad der Realität, den er ihnen mitgetheilt habe; es gehöre zu seiner Natur, sich in den mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Wesen zu offenbaren [2]. *Erig. und Spinoza kommen*

---

Seienden ist, dass nur das Gute hervorbringe und erhalte, das Böse aber verderbe und vernichte, vergl. *Proclus*, instit. theol. 8. 12. 13 (s. S. 92 A. 2) mit E. de praed. X, 3; XVIII, 7 u. a.; dagegen finden sich auch Stellen, welche auf einen positiven Begriff des Bösen hinweisen, z. B. bei *Plotin,* III. Ennead. l. II, 11.

[1]) *Spinoza,* eth. l. IV, pr. 37. 30. 73; epist. 31. 32. 34. 36; eth. pr. I. app. p. 76; tract. pol. c. II, 8: „Quidquid nobis in natura — malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex praescripto nostrae rationis ut dirigerentur, volumus, cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu." — Erig.: „Quod deforme per se ipsum in parte aliqua universitatis existimatur, in toto pulchrum" etc. S. 375 A. 1. — Der Schein der Privation beim Bösen kommt also nach Spinoza daher, dass wir ein Gemeinbild der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung zu Grunde legen und was nicht in unsre willkürliche Construction des Menschen hineinpasst, für eine krankhafte und naturwidrige Erscheinung erklären; die Annahme einer Privation soll daher nur ein modus imaginationis sein. S. *Fronmüller* a. a. O. III. H. S. 86 ff.

[2]) S. die genannten Stellen und vergl. Erig. de div. nat. III, 4, 19; de praed. IX, 4.

*also darin überein, dass das Böse sub specie aeternitatis betrachtet kein Böses sei,* d. h. den bösen Schein verliere, sobald man sich zur Anschauung der Ordnung und Gesetze des Universums erhebe. E. unterscheidet sich aber von Spinoza dadurch, dass er nicht, wie dieser, zur offenen Läugnung der Freiheit fortzuschreiten wagt, und um der Stärke seines sittlichen Bewusstseins willen der subjectiven Auffassung des Bösen doch unwillkürlich öfters eine Wahrheit, dem Bösen eine Realität zuschreibt, oder es wenigstens als einen wirklichen defectus betrachtet wissen will [1]), während Spinoza den Muth hat, die subjective Betrachtung des Bösen als blosses Vorurtheil schlechthin zu verwerfen und auch die Anschauung desselben als einer Privation nur für eine Imagination zu erklären.

In diesem nur halben, schüchternen Fortschreiten zu den Consequenzen seines alles einer absoluten Nothwendigkeit unterwerfenden und daher die Realität des Bösen aufhebenden Pantheismus kommt nun E., wie Fronmüller ganz richtig bemerkt [2]), mit *Schleiermacher* überein, der mit der Läugnung der Realität des Bösen gleichfalls nicht so offen wie Spinoza hervorzutreten wagt. Er erklärt einerseits, dass Sünde und Gnade nicht so ineinanderfliessend gedacht werden dürfen, dass kein Gegensatz zwischen beiden bestünde [3]); dass die Ansicht, welcher die Sünde nur als das nichtgewordene Gute erscheine, für welche daher keine Sünde im eigentlichen Sinn wirklich und keine Erlösung im eigentlichen Sinn nothwendig sei, das eigenthümliche Bewusstsein des Christen nicht ausdrücke [4]); andrerseits, dass alles, was uns als Uebel im weitesten Umfange des Worts bewege, unter dem allgemeinen Verhältniss der Abhängigkeit in Verbindung mit allem Uebrigen mitbefasst und von Gott geordnet sei, dass die göttliche Mitwirkung anf alles Wirkliche gehe ohne Unterschied, das

---

[1]) De div. nat. V, 31, 22 s. S. 372 A. 4 und die S. 371 A. 1. genannten Stellen.

[2]) A. a. O. III. H. S. 101 ff.

[3]) *Schleiermacher*, der christl. Glaube II. Th. §. 102, 4.

[4]) A. a. O. II. Thl. §. 89, 2.

Uebel und das Böse aber ein blosser Mangel sei, auf den also für sich eine göttliche Mitwirkung nicht gehen könne, (ähnlich Erig.: Num possumus recte sentire de Deo, qui fecit omnia, quae sunt, in quantum sunt, eorum, quae — nihil sunt, praescientiam seu praedestinationem habere? nihil aliud est malum, nisi boni corruptio etc. (S. 370. A. 4. S. 378 A. 1), dass das Böse nur der positive Reflex von dem Nichtgesetztsein gewisser Vollkommenheiten (Erig. umgekehrt: der negative Reflex von dem Gesetztsein und Erkennen des Guten s. S. 380; vergl. dort aber auch das Beispiel vom Kranken) sei[1]), dass die Sünde nur das Sichnichtbestimmenlassen des niedern Bewusstseins vom höhern (Erig. das Bestimmtwerden des höheren durch das niedere (S. 307. A. 2), das Zurückbleiben des Geistes in seiner Entwicklung hinter der Sinnlichkeit, das noch nicht Durchdrungensein der Natur vom Geiste, überhaupt also ein »Noch nicht,« ein Negatives, zum Guten, zum Positiven Heraufzubildendes[2]) sei. So kommt auch Schleiermacher mit Erig. und Spinoza auf die Unterscheidung der subjectiv menschlichen und der objectiv göttlichen, beziehungsweise der höheren, speculativen Betrachtungsweise hinaus, dass »inwiefern die Sünde nicht im göttlichen Willen gegründet sein könne, sie auch für Gott überhaupt nicht sei« (cfr. Erig.: Quomodo Deus eorum, quae nec fecit, nec facienda praeparavit — praescius vel praedestinans est etc. S. 370. A. 4. 379. A. 2.[3]); dass weil »die Sünde nur in dem Bewusstsein von der Nichtübereinstimmung des sinnlichen Triebes und des göttlichen Gesetzes bestehe, von Gott aber die Stärke des sinnlichen Triebs und die Vorstellung des Gesetzes geordnet, also jedes für sich betrachtet nicht Sünde sei, darum das, was an der Sünde wirklich sei, auf die Seite der Subjectivität falle«[4]), dass also »gemäss Gottes Anordnung und Willen die

---

[1]) A. a. O. I. Thl. §. 62, 4.

[2]) Vergl. besonders die zweite Abhandlung: „über den Begriff des höchsten Gutes." Vergl. auch die Bemerkung des Areopagiten, das Böse sei ein ἀτελές s. S. 94 A. 3.

[3]) A. a. O. II. Thl. §. 102, 5.

[4]) A. a. O. II. Thl. §. 103, 2—3.

Sünde für uns etwas Wahres und Nothwendiges sei, während sie für Gott ebensowenig dieses sei, als irgend sonst etwas, das wir nur durch Verneinung vorstellen«[1]).

In allen diesen Theorieen vom Bösen zeigt sich, was mit vollem Recht gegen sie geltend gemacht wurde[2]), der gemeinsame Grundfehler, dass sie die Thatsache unsres sittlichen Bewusstseins nicht zu erklären vermögen, worin die Idee der göttlichen Heiligkeit durchaus fordert, dass der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen auch für Gott ein realer sei.

Noch wäre bei dem Resultat von E.'s Prädestinationslehre, das wir in einem absoluten Universalismus der Gnade fanden, wenn anders der Ausdruck »Gnade« beibehalten werden kann, auch an die Lehre von einer allgemeinen Apokatastasis bei Schleiermacher u. a. zu erinnern; wir werden darauf aber besser am Schlusse von E.'s Lehre von der Rückkehr der Dinge zu sprechen kommen.

b. Die Rückkehr der Dinge zu Gott nach ihrer zeitlichen Grundlegung, oder die Lehre von der Erlösung.

Nachdem wir bei der Lehre vom Gottmenschen gesehen haben, dass sich nicht nur der Annahme einer historischen Menschwerdung Christi in diesem System an sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellen, sondern auch E. in manchen Stellen verräth, dass derselben nur eine symbolische Bedeutung beizulegen sei, so könnte es auffallen, die zeitliche Grundlegung der Rückkehr, d. h. die auf dem menschlichen Leben Christi beruhende Erlösung, hier noch besonders zu behandeln. Dazu wissen wir nun, dass E. die Realität des Bösen läugnet, und erwarten daher, dass auch die der Erlösung geläugnet sein, dass E. als zeitliche Grundlegung der Rückkehr zu Gott nichts anderes betrachten werde, als die Schöpfung der sichtbaren Welt selbst, die Entwicklung der

---

[1]) A. a. O. II. Thl. §. 103, 4. — Vergl. auch E. de div. nat. III, 17 u. 24 S. 156. A. 2.

[2]) Vergl. *Fronmüller*, a. oben a. O. III. H. S. 102—103.

zweiten Naturform zur dritten, mit welcher bei dem ewigen Kreislauf der vier Naturformen auch die Rückkehr zu Gott schon principiell gesetzt ist, dass also die Erlösung mit der Menschwerdung des Logos, d. h. dem allgemeinen descendere der primordialen Ursachen in ihre effectus, ihrem Wesen nach zusammenfallen und wie die Menschwerdung als ein ewig nothwendiger Act betrachtet sein werde (S. 335 ff. 360). Allein wir dürfen über der Consequenz, wonach zwischen Gott und dem Menschen nichts in der Mitte sein soll (S. 343 ff.), doch die Stellen nicht übersehen, in denen E. die Auferstehung und Erhöhung und überhaupt das zeitliche Leben Christi als eine geschichtliche Grundlage der Rückkehr der Dinge betrachtet, und müssen die wenn auch sehr spärlichen Bestimmungen über das Wesen der Erlösung zusammenstellen, um zu sehen, wie sich E. zur kirchlichen Lehre von derselben verhält. Doch ist zu bemerken, dass E. selbst die Lehre von der Erlösung nirgends als besondern Abschnitt der Lehre von der Rückkehr behandelt, sondern nur gelegentlich und meist sehr flüchtig einige Bestimmungen über dieselbe einfliessen lässt, was bezeichnend genug ist, um uns vorhersehen zu lassen, dass es in diesem System keinen sichern Boden für eine geschichtliche Erlösung geben und daher das obige Resultat der Lehre vom Gottmenschen nicht umgestossen werden kann.

Wir haben S. 334 ff. als Zweck und Wesen der Menschwerdung des Logos gefunden, dass dieser in die Wirkungen der Ursachen herabstieg, um die Wirkungen zu den Ursachen zurückzuführen, und dass hiebei E. unvermerkt das historische Herabsteigen des Logos mit der universalen, metaphysischen Entwicklung der ewigen Ursachen in die Erscheinungswelt zusammenfliessen lässt. In letzterer Weise betrachtet muss natürlich die Menschwerdung des Logos nicht nur für die Menschheit, sondern für die gesammte Creatur von Bedeutung sein. Wundern wir uns daher nicht, wenn *E. die Wirkung der Erlösung ebenso auf die Engel als auf die Menschen, ja auch auf die Thiere, Bäume und die Natur überhaupt ausdehnt.* Wie den Menschen zur Erlösung und Herstellung ihrer Natur, so habe den Engeln die Menschwerdung des Logos

genützt zur Erkenntniss des vorher Unerkennbaren [1]); und weil jede Creatur in der menschlichen Natur enthalten ist, so habe Christus durch die Annahme der menschlichen Natur auch jede Creatur von der höchsten bis zur niedersten wiederhergestellt [2]); und zwar besteht die Wiederherstellung der letzteren darin, dass sie bei der Auferstehung des Menschen in ihre im Menschen enthaltenen Ursachen und Gründe zurückkehren wird [3]).

Welches ist nun aber die eigentliche Ursache der Erlösung im Leben Christi? welches sind die Momente, durch die der thatsächliche Grund zur Rückkehr der Creatur in ihre Ursachen gelegt wurde? Hier ist vor allem zu bemerken, dass ***der Tod Christi an sich keine Bedeutung bei E. hat,*** dass die Lehre von einer Versöhnung der menschlichen Schuld durch das Blut Christi diesem System völlig fremd ist und sein muss bei der obigen Anschauung vom Bösen. Wenn auch E. dem Tode Christi hie und da eine Bedeutung zuschreibt [4]), so

---

[1]) De div. nat. V, 25: „Dei Verbum accipiens humanam naturam omnem creaturam accepit, — ac per hoc omnem creaturam visibilem et invisibilem restauravit (s. S. 332 A. 2). Hinc non incassum credimus et intelligimus, *incarnationem Verbi Dei non minus angelis, quam hominibus profuisse;* profuit namque hominibus ad suam redemptionem suaequae naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Incomprehensibile quippe erat Verbum angelis et hominibus priusquam incarnaretur; — incarnatum vero in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit.“

[2]) A. a. O.: „Non itaque quis parvi pendat, quod Dei Verbum inhumanatum sit, ac veluti humanam naturam sollummodo salvaverit, sed firmissime credat et purissime intelligat, quod per inhumanationem Filii Dei omnis creatura in caelo et in terra salva facta est. Omnem vero creaturam dico corpus et sensum et rationem; — itaque irrationabilia animalia, ligna etiam et herbae omnesque hujus mundi partes a summo usque deorsum in Verbo Dei incarnato restaurata sunt.“

[3]) A. a. O.: „Visibilium et sensibilium corporum moles et species resurrecturas non dicimus, sed in suas causas et rationes, quae in homine factae sunt, in resurrectione hominis cum homine et in homine reversuras.“ Vergl. unten die Lehre von der Weltvollendung.

[4]) Z. B. Comm. in evang. sec. Joan. S. 310: „Per suae sanctissimae carnis interemtionem omnino totum mundi peccatum interimit.“ — De div. nat. IV, 20 knüpft er Taufe und Abendmahl an den Tod

geschieht dies nur, um sich von der kirchlichen Lehre nicht völlig loszusagen; in andern Stellen scheint er den Tod Christi nur symbolisch als eine Stufe der mystisch contemplativen Vereinigung des Menschen mit Christus zu betrachten[1]. Die Grundlage der Rückkehr bildet vielmehr die Menschwerdung des Logos an sich, mit welcher die Erlösung und Wiederherstellung der Creatur bereits gegeben sein soll[2]; den thatsächlichen Anfang der Rückkehr aber soll die *Auferstehung und Erhöhung Christi* bilden. Denn wenn die wesentlichste Folge der Sünde die Getheiltheit ist, so kann die Erlösung nur in der Aufhebung derselben bestehen, die Begriffe redimere, salvare, restaurare fallen zusammen mit: in unitatem revocare, in causas reducere[3]. Diese unitas stellt aber Christus erst als Auferstandener dar, weil er erst als solcher nicht mehr mit dem Geschlechtsunterschied behaftet war[4], diese Rückkehr und Wiedervereinigung mit Gott erst als Erhöhter; sein Tod hat also keine Bedeutung an sich, nur als Mittel zu seiner Auferstehung und Erhöhung. In diesen soll die Bürgschaft der Rückkehr der Creatur in die Einheit und zu Gott liegen, weil, was an Christo als dem Haupte vorbildlich geschah, nachher auch mit dem Ganzen erfolgen muss[5]. Wiefern nun aber Christus nicht nur Vorbild, sondern auch

---

Christi an, s. S. 319 A. 2; — de div. nat. V, 39: — „Merito unius, cujus sanguis communiter pro salute totius humanitatis fusus est."

[1]) Comm. in ev. sec. Joan. S. 312, s. S. 350 A. 1.

[2]) De div. nat. V, 25: „accipiens humanam naturam restauravit, — salvavit," s. oben, womit E. verräth, dass ihm das Erlösende nicht eine besondere Thätigkeit des Göttlichen sein kann, sondern das Göttliche, sofern es überhaupt im Endlichen ist.

[3]) L. c. V, 23, 25; II, 6, 9. 13 u. a.; s. S. 332 ff.

[4]) L. c. V, 20 s. S. 351 A. 2.

[5]) De div. nat. V, 23: „Resurrectio mortuorum non nisi sola Redemptoris mundi gratia futura est, nulla naturali virtute cogente, in tantum, ut si Deus Verbum caro factum non fieret et totam humanam naturam non reciperet, in qua passus est et resurrexit, nulla mortuorum resurrectio foret." — Dies, sagt der magister, sei seine Meinung gewesen; aber Epiphanius u. a. haben ihn überzeugt, resurrectionem mortuorum naturali virtute futuram esse, und beides sei zu vereinigen. — II, 14; V, 20. 25; II, 23; s. S. 350 A. 3.

realer Vermittler des Adunationsprocesses der Creatur mit Gott ist, erfahren wir im Grunde nicht. Es wird nur gesagt, dass was Christus an sich selbst speciell that, das werde er am Ende der Welt bei allen insgemein thun; die ganze Natur, welche, als im Wesen des Menschen enthalten, in dem menschgewordenen Worte restituirt wurde, aber bis jetzt nur specialiter, werde zuletzt universaliter restaurirt werden[1]). Wie Christus nach seiner Erhöhung seine menschliche Natur in die Gottheit, sein Fleisch in Geist verwandelte[2]), so *ist auch die gesammte menschliche Natur,* weil er sie ganz annahm und sie ganz in sich selbst und im ganzen Geschlechte erlöste[3]), in Christo erhöht, nicht nur in ihren früheren Zustand restituirt und zur Würde der Engel erhoben, sondern *in die Gottheit aufgenommen, sitzend zur Rechten Gottes und Gott selbst geworden*[4]); denn in der Menscheit Christi sind die primitiae des ganzen Geschlechtes, und was am Haupte, Christo,

---

[1]) L. c. V, 25: „Omnis creatura in homine est. — Totus itaque mundus in Verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. Quod enim specialiter in se ipso perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura.“ Cfr. V, 20.

[2]) L. c. V, 26. 25 s. S. 339 A. 2; Comm. in Ev.-sec. Joan. S. 312.

[3]) De div. nat. V, 25: „Dei Verbum descendit in causarum effectus, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur. — Humanam naturam, quam totam accepit, totam in se ipso et in toto humano genere totam salvavit.“

[4]) De div. nat. II, 23: „Humanam naturam, in Verbo Dei Deum factam, et sedere ad dextram Dei et regnare fides testatur catholica.“ Dies könnte noch speciell auf Christi Natur gehen; s. S. 339 A. 5. Dagegen fährt E. weiter unten fort: — „Videsne, quantum humana natura in primo homine post peccatum humiliata et quantum in secundo homine, Christo, per gratiam exaltata? Siquidem non solum ad pristinum naturae suae statum, de quo cecidit homo, restitutus, verum etiam in capite suo, quod est Christus, super omnes coelestes virtutes exaltatus. Ubi enim abundavit peccatum, superabundavit gratia. Igitur humana natura non solum ad dignitatem angelicam in Christo renovata pervenit, verum etiam ultra omnem creaturam in Deum assumpta est, et quod factum est in capite in membris futurum esse impium est negare.“

geschah, muss auch an den Gliedern geschehen[1]). Doch soll nur bei Christo die menschliche Natur in eine substanzielle Einheit mit der göttlichen eingegangen sein, und unter den Menschen der Unterschied bleiben, dass ein Theil nur in den ursprünglichen Zustand restituirt, ein Theil über den Naturzustand hinaus vergöttlicht werden wird[2]), wobei aber der Unterschied des deificari der Menschen und das in Deitatem mutari der Natur Christi nicht näher bestimmt wird. Hieraus bestätigt sich uns das Resultat der Prädestinationslehre, das wir in einem absoluten Universalismus der Gnade fanden; *die Erlösung muss Allen zu Gute kommen,* Alle müssen zu Gott zurückkehren, weil Christus das ganze Geschlecht in die Einheit seiner Substanz aufnahm[3]), was wir bei der Lehre von der Strafe der Bösen näher sehen werden.

Hieraus ergibt sich uns, dass die *Erlösung mit der Menschwerdung zusammenfällt;* diese allein kann als das grundlegende und causirende Princip der Rückkehr betrachtet werden; um ihretwillen allein erstreckt sich die Erlösung auf alle Menschen, ja auf alle Geschöpfe; nicht nur nicht vom Tode, sondern im wesentlichen auch nicht von der Auferstehung und Erhöhung Christi hängt die Wiedervereinigung der Welt mit Gott ab, sondern von der Annahme der menschlichen Natur und der Creatur überhaupt. Auferstehung und Erhöhung Christi haben nur eine vorbildliche Bedeutung für die Rückkehr und eine causirende bloss insofern, als die

---

1) L. c. V, 27 u. oben. — Wie dem E. die Begriffe: menschliche Natur Christi und ganze Menschheit öfters in einander übergehen, so erscheint auch die Restitution des menschlichen Geschlechtes bald als gewordene, bald als zukünftige; principiell ist sie durch die Erhöhung Christi vollzogen worden, individuell, oder besser universell wird sie es erst am Ende der Welt werden.

2) De div. nat. V, 25; s. S. 339 A. 5.

3) L. c. V, 27: „Humanitas in Verbo Dei, quod eam totam in unitatem suae substantiae suscepit, universaliter et redempta et liberata est; ac per hoc — cogor fateri, totam humanitatem in omnibus eam participantibus liberandam, omnibusque malitiae vinculis mortisque atque miseriae absolvendam, quando in suas causas, quae in suo Salvatore subsistunt, reversura est.“— Cfr. V, 6.

menschliche Natur Christi das ganze menschliche Geschlecht enthält, und somit alles, was mit jener vorgeht, principiell mit dieser geschieht; kurz Erlöser ist Christus weniger durch sein Thun, als durch sein Sein; gegenüber der einen That seines Menschgewordenseins treten alle andern Thatsachen seines irdischen Lebens in ihrer Bedeutung für die Erlösung zurück. So verwickelt sich E. in den Widerspruch, dass er einerseits die Grundlage der Erlösung in der Menschwerdung findet, andrerseits Christum erst als Auferstandenen und Erhöhten als Erlöser betrachten kann, weil sich erst in diesen Thatsachen der Adunationsprocess des Getrennten verwirklicht haben soll (s. S. 350 f.), ein Widerspruch, dessen letzte Wurzel wohl in jener doppelten Anschauung vom Gottmenschen zu suchen ist, wonach E. bald dessen historische Persönlichkeit festzuhalten sucht, bald seine Menschwerdung auflöst in das Symbol der an sich seienden, ewigen Vereinigung Gottes und des Menschen. Bei letzterer Anschauung muss natürlich Menschwerdung und Erlösung zusammenfallen, weil beide ein von einzelnen Thatsachen unabhängiges, ewiges, an sich seiendes Verhältniss bezeichnen (s. oben S. 344 ff. u. 349).

Und auf diese Anschauung, wonach nicht nur Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und überhaupt die geschichtlichen Hauptmomente des Lebens Christi, sondern auch seine Menschwerdung an sich für den Process der Rückkehr bedeutungslos erscheinen und daher ihre geschichtliche Wahrheit verlieren, werden wir deutlich hingewiesen durch die Frage, in welchem Verhältniss die Thätigkeit des Menschen zu der Christi im Erlösungsprocess steht. Denn dass Christus Vermittler dieses Processes ist, tritt hier sehr zurück [1]), wie wir schon S. 350 sahen, dass bei E., ähnlich wie bei Maximus, schwer zu sagen ist, was der historische Christus für den allgemeinen Process der Vergottung leiste. Durch mystische Contemplation steigt der Mensch zur Vereinigung mit Gott auf, durch sie wird

---

[1]) Doch nicht ausschliesslich, z. B. IV, 24: Justi homines Creatoris sui ac Redemptoris pietate liberati et illuminati illudunt diabolo. IV, 1; IV, 5; V, 23 vermittelt die Gottheit überhaupt diesen Process.

»peccatum mundi ab omni humana natura tollitur« [1]). Die *Erlösung besteht also für den Menschen* nicht in der Aneignung eines fremden Verdienstes durch den Glauben, sondern *im selbstthätigen Erkennen*, *im speculativen Wissen*, er wird eins mit Gott virtute contemplationis [2]); und so besteht auch die Seligkeit des ewigen Lebens im Wissen und Erkennen. War noch dem *Maximus* nicht die Erkenntniss als solche, sondern die liebende Erkenntniss das Höchste [3]), wobei freilich die Liebe nur auf Seiten des Menschen fällt, ohne dass Gott sie erwiedert, der von seiner abstracten Erhabenheit nicht loskommt, so zeigt E. hierin einen entschieden weniger ethischen Charakter. Wohl betrachtet auch E. das Paradies, in welches der Mensch zurückkehrt, als deliciae virtutum, aber die virtus besteht im wesentlichen nur in der contemplatio [4]). Es soll aber die letztere zu keinem völlig adäquaten Erken-

---

[1]) Comm. in ev. sec. Joan. S. 312, s. S. 350 A. 1.

[2]) De div. nat. V, 21. 26. 31. 38. 39. De praedest. XVII, 9; s. S. 343 A. 4. — Doch soll nach V, 21 neben virtute contemplationis der Mensch auch per gratiam Deus fieri; cfr. IV, 5 n. V, 23 u. 27.

[3]) S. oben S. 107 ff. Ganz fehlt das Moment der Liebe auch bei E. nicht, da er bei der per dilectionem zu Stande kommenden Theophanie an Maximus anknüpft de div. nat. I, 9. 10; s. S. 203 ff. Vergl. wie auch *Clemens* von Alexandrien von einem γίγνεσθαι Θεός durch die Erkenntniss und Liebe Gottes spricht, Strom. IV, 25; VI, 12. 13; IV, 23. Protrept. c. 11. Paedag. I, 6; III, 1; vergl. *Origenes*, de princip. III, 6; I, 3.

[4]) De div. nat. V, 26: „Humana natura movebitur sursum versus erecta et in paradisum, delicias dico virtutum, quas naturaliter sibi insitas peccando perdiderat, rediens escamque ligni vitae, Dei videlicet Verbi contemplationem, desiderans etc. — V, 38: „Mensura et plenitudo aetatis Christi virtute contemplationis in omnibus sanctis clarissime videbitur, quando spiritualis aetas, h. e. virtutum plenitudo, quae in Christo et ecclesia sua constituta est, consummabitur. — In quantum quisque cogitationi veritatis appropinquabit, in tantum rapietur obviam Christo in aëra, h. e. in purissimae intelligentiae altitudinem, ac sic semper in nube contemplationis suae in divinis theophaniis et erit et gaudebit. Tribus modis Sancti in puritate contemplationis cum Christo et in Christo fieri intelliguntur. Fiunt enim et adhuc in carne detenti, fiunt a corpore soluti, fiunt corporibus receptis.“ — Cfr. V, 39.

nen Gottes werden, sondern mit den Schranken der Creatur behaftet bleiben [1]), worin sich wieder das Streben des E. zeigt, den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf festzuhalten, worauf wir bei der Lehre von der Weltvollendung näher eingehen müssen bei der Frage, ob die Lehre von der deificatio bei E. zu einer pantheistischen Auflösung der Substanz der Creaturen führe. Hier haben wir nur das festzuhalten, dass die Vereinigung des Menschen mit Gott, seine Erlösung und Vergöttlichung im wesentlichen auf der selbstthätigen Contemplation des Menschen beruht, welche nicht nur die Frucht, sondern auch das Mittel der Erlösung ist [2]), wenn gleich E. öfters die Theosis als das Werk der Gottheit, die Wiederherstellung als auf der göttlichen Gnade beruhend darstellt [3]). Denn wo es kein Böses, wo es daher nichts zu versöhnen gibt, braucht es nicht der Gnade Gottes, und die Erlösung kann nur in einer fortschreitenden Entwicklung zu einer höheren Stufe des Daseins, für den Menschen in der fortschreitenden Erkenntniss Gottes bestehen. In diese Contemplation des Menschen scheint sich daher auch die die Bürgschaft der

---

[1]) L. c. V, 39: „Sequentur tres ascensionis gradus, quorum unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam h. e. contemplationem intimam veritatis, *quantum creaturae conceditur*, tertius — purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus.“ — Cfr. I, 10 u. V, 8.

[2]) Vergl. oben V, 38, dass man in puritate contemplationis cum Christo et in Christo fit sowohl in diesem als in jenem Leben. V, 26: „Rationabiliter *secundum insitas sibi naturales virtutes* humana natura movebitur sursum versus erecta et in paradisum rediens. — Cfr. V, 23.

[3]) De div. nat IV, 1: „Urit Pater, urit Filius, urit Spiritus S., quia simul nostra delicta consumunt, et nos, velut holocaustum quoddam, per *θέωσιν*, i. e. deificationem, in unitatem suam convertunt.“ Cfr. IV, 5; V, 23: „Omnis naturarum data substitutio et restauratio, quae ex dato et dono conformatur (mit Bezug auf Jac. 1, 17), omnisque perfecta eorum, qui digni sunt aeterna beatitudine, deificatio, ab uno fonte manat, h. e. de sursum a Patre luminum.“ — Durch diese Stellen wagt es *Staudenmaier* (L. v. d. Idee S. 558 ff.), als Princip der Wiederherstellung in E.'s Lehre die göttliche Gnade darzustellen, während doch die ganze Lehre vom Bösen das Fundament des Begriffs der Gnade umstösst.

Rückkehr objectiv bilden sollende Thatsache der Himmelfahrt Christi aufzulösen, wenn E. sagt, Christus sei gen Himmel gefahren in den Betrachtungen der zu ihm Aufsteigenden [1]). So ergibt sich uns auch hier, wie S. 349 und 351, dass die Menschheit Christi ein bedeutungsloses Moment im Process der Erlösung ist. Wie wir S. 348 sahen, dass Christus täglich in den Glaubigen geboren und gekreuzigt werde, so scheint sich auch die Hauptthatsache der Erlösung, die in der Erhöhung Christi bestehen soll, zuletzt in eine subjective Thätigkeit des Menschen zu verwandeln. Daher weiss E., so wenig als Maximus, dem irdischen Leben Christi eine Bedeutung abzugewinnen und ihm dadurch eine sichere Grundlage zu geben; Christus wird zu einem blossen Bild des mystisch contemplativen Processes der Vereinigung des Menschen mit Gott; erlösend ist das Göttliche nicht, sofern es in einer einzelnen Person Mensch wurde, und die Erlösung durch bestimmte Thatsachen vollbrachte, sondern sofern es an sich im Menschengeschlecht ist. Wie die Sünde und die Menschwerdung Christi ein ewiges und nothwendiges Verhältniss bezeichnen, so können auch die Erlösung und Versöhnung nur die mit dem Abfall von Gott gleichewige Einheit der Welt mit ihm bezeichnen (s. S. 336). Christus, der Erlöser, repräsentirt wie der ideale Mensch (s. S. 347) die ursprüngliche Einheit und Reinheit der menschlichen Natur, ehe sie sich differenzirte, nur mit dem Unterschiede, dass die Getheiltheit der Natur im idealen Menschen als eine an sich noch nicht vorhandene, im Erlöser als eine durch die Aufhebung der Sünde wiederhergestellte betrachtet wird [2]). Zur Aufhebung

---

[1]) De div. nat. V, 38: „Non indigebat Christus cujusdam vehiculi ex nubibus conglobati ad se sublevandum in aëria spatia; — typice autem voluit suis discipulis visibiliter ostendere modum, quo invisibiliter ipse in cordibus diligentium sequentiumque se ascendit. *Ipse siquidem ascendit in contemplationibus ascendentium ad se.*" Die ascensio Christi wird also zur ascensio des Menschen. Doch spricht E. dort auch von einer sensibilis nubes, quae tempore ascensionis Dominum accepit, so dass die typische Auffassung die objective Thatsache nicht ausschlösse. — Vergl. Comm. in ev. sec. Joan. S. 319.

[2]) L. c. V, 20: „Non aliud est paradisus, in quem resurgens

der Sünde aber hat der menschliche Geist, von dem wir ja wissen, dass zwischen ihm und Gott nulla natura interposita est (s. S. 343. A. 1.), keinen Mittler nöthig; er bedarf hiezu nur der speculativen Betrachtung des Bösen, für welche das Böse sogleich seinen Charakter als Böses verliert, indem es zur Schönheit und Vollendung des Ganzen mitwirkt, wodurch der scheinbare Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen sogleich versöhnt wird. Darum eben muss E. so sehr die contemplatio als Mittel der Vereinigung mit Gott betonen, während die ethische Seite der Liebe des Menschen dabei zurücktritt, wie dem E. auch von Seiten Gottes das Grundprincip seiner Vereinigung mit dem Menschen, seiner Menschwerdung, fehlt, nemlich die Idee der göttlichen Liebe. In diesem Zurücktretenlassen der ethischen Seite der Erlösung sowohl von Seiten Gottes[1]), als des Menschen, zeigt sich wiederum, ***wie wenig*** in diesem System ***ein Raum für die Freiheit übrig bleibt*** (vergl. S. 327 u. 378). Alles ist einer zwingenden Nothwendigkeit unterworfen, Gott selbst wie der Mensch. Gott muss erscheinen, Christus muss Mensch werden, d. h. in die Wirkungen der Ursachen herabsteigen, der Mensch und die Welt überhaupt muss erlöst werden, d. h. in die Ursachen und in Gott zurückkehren durch eine absolute Nothwendigkeit[2]), indem jedes Glied dieses Kreislaufes das Folgende und das Vorhergehende bedingt und voraussetzt; und der Mensch muss mit allem, was er thut, auch mit dem Bösen, zur Vollendung des Ganzen mitwirken. Dass sich aber

---

Christus ingressus est, praeter ipsam humanae naturae integritatem, quam in se ipso restauraverat, et in qua primus homo, si non peccaret, gloriosum permaneret." Cfr. II, 23. Vergl. *Baur*, L. v. d. Dreieinigkeit II. B. S. 308; L. v. d. Versöhnung S. 124.

[1]) Was *Dorner*, Pers. Christi II. Th. S. 350 sagt, dass, weil der wahre Mensch Gottes Zweck sei, hier das, was bei Maximus auf Seite des Menschen fiel, auf Gottes Seite zu stehen komme, d. h. Gott die Liebe werde, dürfte nach den Principien des ganzen Systems und der Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi (S. 480 ff.) schwer zu rechtfertigen sein.

[2]) De div. nat. V, 6: „Unumquodque ad suum principium, sive sensibile sive intelligibile, *naturaliter cogitur redire.*

E. diese Consequenz seines Systems nicht zum Bewusstsein brachte, bestätigt die Lehre von der Erlösung auf's neue, da sich E. hierin vom Begriff der göttlichen Gnade nicht ganz loszutrennen vermag, ein Begriff, der ebenso die Persönlichkeit und Freiheit Gottes, als die Freiheit des Menschen, d. h. die Realität des Bösen, voraussetzt.

c. Die Rückkehr der Dinge zu Gott nach ihrer zukünftigen Vollendung, oder die Lehre vom Tod, von der Auferstehung und dem ewigen Leben.

Wenn die Erlösung zuletzt nur die mit dem Abfall von Gott gleichewige Einheit der Welt mit ihm bezeichnet, wenn die Rückkehr der Dinge zu Gott nur das Zurückgehen der Wirkungen in die Ursachen ist, zwischen diesen beiden aber ein immanentes Verhältniss stattfindet, wenn die vier Naturformen überhaupt einen Kreislauf bilden, dessen einzelne Theile sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, wenn daher nach dem Geständniss des E. selbst der Ausgang der Creaturen und ihre Rückkehr »a se invicem inseparabiles esse videntur«[1]), so kann der Process der Rückkehr kein erst zukünftiger, er muss ein dem zeitlichen Weltverlauf immanenter sein. Dabei könnte jedoch von der letzten Vollendung dieser jetzt schon sich vollziehenden Rückkehr immerhin noch als von einer zukünftigen die Rede sein. Wenn wir aber wissen, dass der Mensch zur Aufhebung des Bösen, zur Versöhnung und Harmonie mit Gott, nur der Betrachtung des Bösen sub specie aeternitatis, der cognitio intellectualis (s. S. 151 ff.) bedarf, dass überhaupt der Geist, der in seinen Begriffen die Substanz der Dinge hat, in seiner absoluten Betrachtung alles zusammenschliesst, was nur die sinnliche Anschauung als getheilt erkennt, und dass man sich über alle Getheiltheit hinweg zu dieser Erkenntniss der Einheit aufschwingen und dadurch in die innersten Principien der Dinge eindringen müsse[2]),

---

[1]) De div. nat. II, 2; s. o. S. 361 A. 1. — Vergl. II, 1. 5. 6.

[2]) De div. nat. II, 23 s. o. S. 152 A. 1. Vergl. auch a. a. O.: „Omnia ex una omnium causa et multiplicationis momentum incipere,

so kann auch die ***Vollendung der Rückkehr nicht mehr als eine zukünftige, sondern sie muss in jedem Augenblick schon als eine wirkliche angeschaut werden*** durch die Betrachtung der Welt sub specie aeternitatis. Dieser subjectiv idealistischen Auflösung der Rückkehr der Welt, wie der übrigen Theile des Systems, scheint nun allerdings E. in den genannten Stellen nahe genug gekommen zu sein; allein er scheint im 5. Buch de div. nat. diese Consequenz völlig aus den Augen verloren zu haben; er betrachtet hier, wo er sich überhaupt am meisten bestrebt, seine Speculation mit dem Inhalt der christlichen Offenbarung auszugleichen, die Vollendung der Rückkehr, die Wiederbringung aller Dinge und die ewige Harmonie in Gott durchgehends als eine ***objective und zukünftige***[1]), und darum müssen wir auch die Weltvollendung als eine zukünftige im Sinne E.'s bezeichnen.

Die erste und die letzte der vier Naturformen ist Gott; zu der Ursache, von welcher alles ausgeht, kehrt auch alles wieder zurück (s. S. 128. 135); das Ende und Ziel des ganzen Weltprocesses ist also wieder der Ausgangspunct der ganzen Bewegung[2]). E. unterlässt es daher, — und hierin zeigt

---

et *unitatis simplicitatem*, qua in ea aeternaliter et incommutabiliter subsistunt, *nullo modo deserere*, totiusque sui motus finem in eam et in ea terminare, per intellectum purissime cognoscit (anima humana)." II, 24: „Omnia, quae intellectus in ratione universaliter considerat, particulariter per sensum in rerum omnium discretas cognitiones definitionesque partitur." Cfr. III, 36. 24. 17. — Vergl. auch die Lehre von der zugleich stattfindenden Ewigkeit und Zeitlichkeit des Geschaffenen S. 237.

[1]) L. c. V, 25: „Breviter concludendum, in ipso (Verbo) omnia visibilia et invisibilia restaurata inque unitatem ineffabilem revocata sunt, adhuc in spe, *in futuro* vero in re, adhuc in fide, *in futuro* in specie, adhuc in argumento, *in futuro* in experimento, jam in ipso homine, quem specialiter accepit factum, *in futuro* in omnibus generaliter perficiendum." Cfr. V, 3. 6. 7. 8 u. oft.

[2]) Hiebei knüpft E. an *Maximus* de ambig. c. XIX an: „Omne quod per causam est et per causam movetur, principium quidem habet essendi ipsam causam, per quam est; finem vero movendi eandem, per quam movetur et ad quam adducitur causam. Si autem motus finis est ipsa, per quam movetur, causa, eadem est ei, per quam factum est, et

sich namentlich das Systematische seiner Lehre, — von Anfang an fast nie, wenn er entwickelt, wie die Einheit in eine Vielheit auseinanderging und zur Erscheinung kam, darauf hinzuweisen, wie der Ausgang aus Gott in die Rückkehr, die Getheiltheit in die Einheit mit Gott sich wieder auflösen müsse [1]). Worin liegt aber die treibende Kraft dieser rückgängigen Bewegung? Wir sahen, dass E. sie von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi herzuleiten sucht, aber consequenter Weise sie nur als eine der Creatur immanente betrachten kann. Dies erhellt noch deutlicher aus der Beschreibung dieser Rückkehr.

Wie wir schon den Mond, die Sterne, das Meer nach bestimmten Zeitabschnitten an ihren ursprünglichen Ort zurückkehren, wie wir alle organischen Körper Blüthe und Frucht treiben und dann wieder zerfallen sehen, so muss es nicht bloss von den Theilen, sondern auch von dem Ganzen der Welt gelten, dass das Ende ihrer Bewegung wieder ihr Ursprung ist [2]); denn aus den Beweisen in der sensiblen Natur darf man auch auf die spirituelle schliessen [3]). Und in der That haben wir in der letzteren dasselbe Schauspiel; geht doch die Dialektik von der *οὐσία* aus und sucht wieder zu ihr zurückzugelangen, die Arithmetik von der Monas u. s. f.; und

---

causa;" de div. nat. V, 5. cfr. c. 3: „*Finis totius motus est principium sui;* non enim alio fine terminatur, nisi suo principio, a quo incipit moveri, et ad quod redire semper appetit, ut in eo desinat atque quiescat."

[1]) L. c. II, 1. 2. 5. 6. 23 u. a.

[2]) A. a. O. V, 3: „Omnibus patefactum est, coelestem astrigeramque sphaeram semper volubilem ad eundem locorum situm in viginti quatuor horarum spatio redire; lunam ad eundem locum signiferi paulo plus quam viginti septem dierum et octo horarum intervallo recurrere. — Nonne Oceanus certa spatia suae recursionis observat? — Nulla corporea creatura est vitali motu vegetata, quae non ad principium motus sui revertatur. — Et non solum de partibus sensibilis mundi, verum etiam de ipso toto id ipsum intelligendum est; finis enim ipsius principium suum est."

[3]) A. a. O.: „Ex sensibilium naturalibus argumentis ad puram spiritualium rerum cognitionem verae ratiocinationis progressio potest pervenire."

so ist bei allen Wissenschaften Anfang und Ende ein und dasselbe[1]). Wie alles Sensible und Intelligible, so wird nun auch die menschliche Natur zu ihrem Princip, in welchem sie geschaffen ist und besteht, dem Logos, zurückkehren[2]). Denn es ist allen Menschen ein natürlicher Trieb, ewig und glücklich zu sein, eingepflanzt, welcher nicht ruht, bis er zu seinem Ziele gelangt; was sollte auch diesen Trieb der Seele hindern, dahin zu gelangen[3])?

Welches ist nun aber der Gang dieser Rückkehr des

---

[1]) L. c. V, 4: „Nonne dialectica primo omnium circa οὐσίαν versatur, — et iterum complicationis regulis, donec ad ipsam perveniat, non desinit redire. Quid de Arithmetica dicendum? Numquid et ipsa a monade incipiens perque diversas numerorum species discedens, iterum facta resolutione ad eandem monada redit? Non aliter in Geometria sentiendum, quae a principio sui, quod σημεῖον vocant, incipiens — ad id regreditur. Aehnlich bei Musik und Astrologie. Videsne itaque, quomodo praedictae rationabilis animi conceptiones principia sua repetunt, in quibus finem motus sui constituunt? Principium quippe et finis in his omnibus id ipsum est.“

[2]) L. c. V, 6: „Quemadmodum unum quodque ad suum principium, sive sensibile, sive intelligibile, naturaliter cogitur redire, ita etiam humanam naturam ad suum principium, quod nihil aliud est praeter Dei Verbum, in quo et facta est et incommutabiliter subsistit et vivit, reversuram esse credamus.“ Cfr. II, 15 S. 331 A. 1 u. 2.

[3]) L. c. V, 3: „Generaliter in omnibus hominibus, sive puri sint, sive contaminati, unus atque idem naturalis appetitus est essendi, et bene essendi et perpetualiter essendi et, ut S. Augustinus breviter comprehendit, beate vivendi miseriamque fugiendi. Motus namque iste feliciter vivendi et subsistendi ab eo, qui semper et bene est et omnibus inest. Et si omnis motus naturalis necessario non desinit neque quiescit, donec perveniat ad finem, quem petit, quid potest humanae naturae necessarium motum prohibere, sistere, ne ad id, quod naturaliter appetit, valeat pervenire?“ V, 6: „Omnes res Deum appetunt, et appetitus earum nulla ratione, ne illuc perveniat, prohibetur: quid mirum si de humana natura — intelligatur, quod illuc reversura sit, unde profecta est, praesertim cum non ita inde profecta sit, ut omnino principium sui deseruerit; in ipso enim, ut ait Apostolus, vivimus et movemur et sumus.“ — Cfr. de praedest. c. V, 4 S. 325 A. 1. — Diese Läugnung eines Hindernisses der Rückkehr ist ganz bezeichnend für E.'s Lehre vom Bösen, wie das obige naturaliter cogitur redire für die Stellung der menschlichen Freiheit in diesem System.

Menschen sowohl, als der Natur überhaupt, die Stufenfolge der Zurückführung der Getheiltheit in die Einheit? Da der Mensch der alles vereinigende Mittelpunct der Natur ist, muss *seine Rückkehr auch die Grundlage der Rückkehr der gesammten Natur bilden,* wie sein Abfall von Gott die Ursache der Zertheilung der Creatur war (s. S. 311). Diese Zertheilung erreichte ihre Spitze [1]) in der Trennung des Menschen in zwei Geschlechter; daher muss die Zurückführung in die Einheit von der in Christo vorgebildeten Wiederherstellung der menschlichen Natur zu ihrer ursprünglichen Einheit ausgehen [2]); kehrt der Mensch in diese Einheit zurück, so führt er eben damit auch die ganze in ihm enthaltene Creatur in die Einheit ihres Princips zurück [3]). Der durch die geschlechtliche Zerrissenheit gesetzte Zerfall des Menschen erreicht sein Ziel im Tode; daher *beginnt die Rückkehr der Natur von der Auflösung des Körpers an,* welche darum besser der Tod des Todes zu nennen ist, als der Tod des Fleisches, weil sie mehr vom Tode befreit, als den Tod bringt [4]). Es

---

[1]) Sonst erscheint der Unterschied der Geschlechter nicht sowohl als Spitze, denn als Grundlage der physischen und ethischen Verschiedenheiten der Creatur, de div. nat. II, 5. 7. s. S. 311 A. 2.

[2]) De div. nat. II, 6 mit Berufung auf Maximus: „Quoniam substantiarum divisio, quae a Deo sumpsit exordium, et gradatim descendens in divisione hominis in masculum et feminam finem constituit, *iterum earundem substantiarum adunatio ab homine debuit inchoare,* et per eosdem gradus usque ad ipsum Deum ascendere. Incipiet ergo ab homine naturarum adunatio per Salvatoris gratiam, in quo, ut ait Apostolus, non est masculus neque femina, quando humana natura in pristinum restaurabitur statum." — Cfr. V, 20: „Omnium ultima divisio est hominis in masculum et feminam."

[3]) L. c. II, 8: „Homo, quando revocabitur in pristinam naturae suae gratiam, omnem sensibilem inferiorem se creaturam in unitatem sibi recolliget mirabili quadam divinae virtutis potentia."

[4]) L. c. V, 7: „Corpus corruptibile, — ubi ruinae suae finem posuit, inde iterum redire inchoavit. Finis autem ruinae solutio corporis est. *Ex solutione itaque corporis reditus naturae proficiscitur;* ac per hoc plus utilitatis humanae naturae contulit mors carnis, quam vindictae, — in tantum ut carnis solutio rationabilius mors mortis dicatur, quam mors carnis, — dum plus de morte liberat, quam mortem infert."

geht ja auch der Leib nicht völlig zu Grunde, indem nur der äussere Leib sich auflöst in die Elemente, aus denen er gebildet wurde, während der innere, zur ursprünglichen Natur des Menschen gehörige Leib stets unzerstörbar bleibt [1]).

E. unterscheidet nun einen ***dreifachen modus der Rückkehr;*** den ersten bildet die Rückkehr der gesammten sensiblen und körperlichen Welt in ihre Ursachen; den zweiten die der gesammten menschlichen, in Christo erlösten Natur in ihren ursprünglichen Zustand, wobei niemand, mag er gut oder böse gelebt haben, der Güter des ursprünglichen Zustandes beraubt werden soll; den dritten bildet die Rückkehr der Auserwählten, welche durch besondere Gnade über die Schranken der Natur hinaus in Gott selbst übergehen und eins in und mit ihm werden sollen [2]). Bei der Rückkehr der ***gesammten mensch-***

---

[1]) L. c. IV, 13: „Omne quod ex mundo compositum incipit esse, necesse est resolvi et cum mundo interire. Necessarium erat, exterius ac materiale corpus solvi in ea elementa, ex quibus assumptum est, non autem necessarium, perire, quoniam ex Deo erat, manente semper interiori illo et incommutabiliter stante in suis rationibus, secundum quas cum anima et in anima et per animam et propter animam constitutum est.“ — Vergl. die Lehre von einem doppelten Leibe S. 258.

[2]) De div. nat. V, 39: „Cujus reditus triplex occurrebat modus. Quorum *primus* quidem generaliter in transmutatione totius sensibilis creaturae, h. e. omnium corporum seu sensibus corporeis succumbentium — consideratur, ita ut nullum corpus sit, quod non in suas occultas causas revertatur per vitae suae medietatem; ad nihilum enim nihil redigetur in his, quae substantialiter a causa omnium substituta sunt. *Secundus* vero modus suae speculationis obtinet sedem in reditu generali totius humanae naturae in Christo salvatae in pristinum suae conditionis statum ac veluti in quendam paradisum in divinae imaginis dignitatem merito unius, cujus sanguis communiter pro salute totius humanitatis fusus est, ita ut nemo hominum naturalibus bonis, in quibus conditus est, privetur, sive bene sive male in hac vita vixerit. Ac sic divinae bonitatis et largitatis ineffabilis diffusio in omnem humanam naturam apparebit, dum in nullo punitur, quod a summo bono manat. *Tertius* de reditu theoriae modus versatur in his, qui non solum in sublimitatem naturae in eis substitutae ascensuri, verum etiam per abundantiam divinae gratiae, quae per Christum et in Christo electis suis tradetur, supra omnes naturae leges ac terminos superessentialiter in ipsum Deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso futuri.“ — Cfr. V, 36.

*lichen Natur* unterscheidet E. *fünf Stufen.* Die erste erfolgt mit der Auflösung des Körpers in die Elemente der sinnlichen Welt; die zweite mit der Auferstehung, wo jeder seinen Körper aus den Elementen zurück erhält, und wobei sich der Hauptschritt zur Wiedervereinigung der Getheiltheit in der Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes vollzieht, wie dies in der Auferstehung Christi vorbildlich bereits geschah [1]); die dritte erfolgt, wenn der Körper sich in Geist verwandelt, wie dies gleichfalls bei dem erhöhten Christus geschah [2]); die vierte, wenn die ganze Natur des Menschen in die unveränderlich in Gott ruhenden primordialen Ursachen zurückkehrt; die fünfte endlich, wenn die Natur selbst mit ihren Ursachen sich zu Gott hin bewegen wird, wie die Luft zum Lichte, wo dann Gott alles in allem und nichts ausser ihm sein wird [3]). Die Rückkehr vollendet sich also nicht dadurch, dass die Wirkungen in ihre Ursachen, in die Idealprincipien der Welt, zurückkehren, sondern erst dadurch, dass sie mit und in ihren Ursachen sich zu Gott zurückbewegen. Bei der *Rückkehr der Auserwählten* zu Gott unterscheidet E. *sieben Stufen;* vier hievon sollen innerhalb ihrer Natur stattfinden durch die Verwandlung ihres ganzen Wesens in Geist, während die drei letzten Stufen der Einigung mit Gott auf übernatürliche Weise innerhalb Gottes selbst stattfinden, indem der Geist in die Erkenntniss alles Geschaffenen, sodann dieses Wissen in die

---

[1]) De div. nat. II, 14; V, 20. 25. s. S. 350 A. 3 u. 351 A. 2.

[2]) Comm. in evang. sec. Joan. S. 312: „Ut caro Christi exaltata est et mutata in animam rationabilem, ita rationabilis ipsius anima in intellectum et subvecta est et versa," s. S. 349 A. 4.

[3]) De div. nat. V, 8: „*Prima* humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur et in quatuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. *Secunda* in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quatuor elementorum recipiet. *Tertia*, quando corpus in spiritum mutabitur. *Quarta*, quando spiritus, et ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. *Quinta*, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aër movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus." — Cfr. V, 23.

Weisheit oder die innerste Betrachtung der Wahrheit übergeht, und zuletzt ein übernatürlicher Untergang der reinsten Geister in Gott erfolgt, wodurch die verborgensten göttlichen Geheimnisse ihnen eröffnet werden[1]. In welchem Verhältniss diese Stufen zur allgemein menschlichen Rückkehr stehen, gibt E. nicht näher an. An den vier ersten scheinen alle Menschen Theil zu haben, da sich bei allen der Auferstehungsleib in Geist verwandeln soll, und an den drei letzten wenigstens bis auf einen gewissen Grad, da die ganze Natur mit ihren Ursachen sich in Gott hinein bewegen soll. Die Erde soll mit dem Paradies eins werden, dass sie nur Paradies, sodann der Himmel mit der Erde, dass sie nur Himmel sein wird. Dabei soll nicht nur die sinnliche Natur des Menschen, sondern durch diese die *ganze sensible Creatur in eine geistige verwandelt* und so die gesammte Creatur eine intelligible und zuletzt eins werden mit Gott[2].

---

[1]) L. c. V, 39: „Horum recursio veluti per quosdam gradus septem discernitur. Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum vitalem; secundus vitalis motus in sensum; tertius sensus in rationem, dehinc rationis in animum, in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. Post hanc quinariam veluti partium nostrae naturae adunationem inferioribus semper a superioribus consummatis, non ut non sint, sed ut unum sint, sequentur alii tres ascensionis gradus, quorum unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam h. e. contemplationem intimam veritatis, quantum creaturae conceditur, tertius, qui et summus, purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus; — et tunc secretissima divina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur. Es erfolgt also die ternaria ascensio supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum Deum, quando quinarius creaturae numerus ternario Creatoris adunabitur, ita ut in nullo appareat nisi solus Deus, quemadmodum in aëre purissimo nil aliud arridet nisi sola lux."

[2]) L. c. V, 20: „Ex adunatione divisionis hominis in duplicem sexum divisionum incipit ascensus et adunatio. In ressurrectione enim sexus auferetur et natura adunabitur. Deinde orbis terrarum paradiso adunabitur, et non erit nisi paradisus. Deinde coelum et terra adunabuntur et non erit nisi solum coelum (vergl. II, 9 S. 312 A. 2). Et notandum, quod semper inferiora in superiora transmutantur. — Terrena, quia inferiora sunt, in coelestia mutabuntur corpora. Deinde

Bei diesen die *mystischen* Elemente der Lehre E.'s am deutlichsten verrathenden Sätzen [1]) fragt es sich nun, *ob nicht durch die Rückkehr und das Einswerden mit ihm die besondere Subsistenz der Dinge und die Persönlichkeit des menschlichen Geistes vernichtet werde?* E. erkennt diese Gefahr und verwahrt sich wiederholt dagegen. Damit, dass zuletzt nur Gott sein wird, soll nicht gesagt sein, dass die Substanz der Dinge untergehen und eine Vermischung der Substanzen eintreten werde [2]). Es sollen die niederen Stufen der Creatur von den höheren nur so angezogen und mit sich geeint werden, dass jene in diesen subsistiren, nicht dass sie in diesen aufhörten zu sein [3]); es sollen alle Substanzen ihre Eigenthümlichkeit behalten; »der Körper wird nicht so in den Geist übergehen, dass er sein Wesen verliert, sondern dass es in der höheren Substanz erhalten bleibt, wie die Luft im Sonnen-

---

totius sensibilis creaturae adunatio et in intelligibilem transmutatio sequitur, *ita ut universa creatura intelligibilis efficiatur.* Postremo universalis creatura Creatori adunabitur, et erit in ipso et cum ipso unum." — Für diese Verwandlung der sinnlichen Natur in eine geistige beruft sich E. V, 8 auf Maximus; Gregor u. a.

[1]) L. c. V, 39 zeigt dies am meisten: „Tunc (nach dem occasus purgatissimorum animorum in Deum) perficietur octonarii numeri veluti supernaturalis cubi perfectissima soliditas, in cujus typo sextus titulatur psalmus: Psalmus David pro octava (!!). Resurrectio quoque Domini non aliam ob causam octava die facta est, nisi ut beata illa vita, quae post septenariam hujus vitae per septem dies revolutionem est futura post mundi consummationem, mystice significaretur, quando humana natura in suum principium per octonariam ascensionem reditura sit."

[2]) L. c. V, 8: — „Quando nihil erit nisi solus Deus. *Nec per hoc conamur astruere, substantiam rerum perituram,* sed in melius per gradus praedictos redituram." — V, 20: „Intelligibilia in ipsum Deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione aut interitu." — V, 8: „Non ita *Ambrosium* debemus intelligere, veluti subtantiarum confusionem vel transmutationem velit suadere, sed adunationem quandam ineffabilem atque inintelligibilem nostrarum substantiarum docuisse."

[3]) V, 8: „Inferiora a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint."

licht, das flüssige Eisen im Feuer« [1]). So soll auch der menschliche Geist mit Gott eins werden nur durch den formalen Process der Erkenntniss und Betrachtung; so sollen überhaupt alle geistigen Substanzen in Gott übergehen, ohne dass ihr eigenthümliches Wesen vernichtet wird [2]); dasselbe bleibt in der zuletzt entstehenden allgemeinen Einheit bewahrt, wie viele Leuchten *Ein* Licht zusammen geben und doch getrennt bleiben, und Ein Licht sich in viele einzelne Strahlen bricht [3]), oder wie verschiedene Töne zusammen Eine Harmonie geben und doch alle ihre Eigenthümlichkeit behalten [4]). Es ist also

---

[1]) A. a. O.: „Intelligibiles substantiae sibi invicem adunantur, ut et unum sint et *unaquaeque proprietatem suam et subsistentiam habere non desistat,* ita tamen ut inferiora superioribus contineantur. — Naturarum manebit proprietas; — nec proprietas auferet naturarum adunationem, nec adunatio naturarum proprietatem. — Nam neque aër suam perdit substantiam, cum totus in solare lumen convertitur, in tantum ut nihil in eo appareat nisi lux. Ferrum in igne liquefactum in ignem converti videtur, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transituram, non ut pereat, quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit.“ — E. hat diese Beispiele von *Maximus,* expos. sermonum Gregorii Theol., s. de div. nat. I, 10.

[2]) L. c. V, 8: „Quomodo enim potest perire, quod in melius probatur redire? Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum mirabilis atque ineffabilis reversio. Si enim omne, quod pure intelligit, efficitur unum cum eo, quod intelligitur, quid mirum, si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura sit, in his, qui digni sunt, quantum ei datur contemplari, unum cum ipso et in ipso fieri possit? — De ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior conservetur. Nec aliter dixerim de transitu omnium rationabilium substantiarum in Deum — absque singularum substantiarum proprietatis abolitione.“ — Cfr. V, 6. 7. 37. Vergl. o. S. 155 u. 277.

[3]) L. c. V, 12: Die erste Vergleichung entlehnt E. vom Areopagiten; — ähnlich *Origenes,* de princ. II, 10; I, 6 u. a.

[4]) V, 13: „Singula vox qualitatem suam habere non desistit, dum unam harmoniam inter se plures unitate congrua analogia efficiunt. Ubi etiam apertum argumentum de sonis datur, quod in se invicem non confunduntur, sed solummodo adunantur. Nam si aliqua vox ex ipsis siluerit, sola silebit, nec de melodia silentis inter adhuc sonantes

diese Einheit, welche gebildet wird durch die Rückkehr der Wirkungen in ihre Ursachen nnd der Ursachen in ihre ursprüngliche Einheit, den Logos, zugleich eine einfache und vielfache [1]).

Trotz aller dieser Versicherungen ist aber nicht zu verkennen, dass E. die Wesen nicht gehörig sicher zu stellen vermag vor ihrem Untergang in Gott durch die Vollendung der Rückkehr. Gerade wie wir bei den primordialen Ursachen an sich zu keiner wahren Vielheit gelangen konnten, weil sie stets in die ununterscheidbare Einheit des Logos zusammenschwinden (s. S. 219), so können wir auch jetzt die Vielheit, die selbständige Existenz der Wesen, nicht festhalten bei ihrer Rückkehr in die Einheit des Logos und Gottes überhaupt; und wohl eben darum, weil E. dies selbst fühlt, versichert er so oft das Gegentheil. Vor allem laufen diejenigen, welche nicht nur zur Wiederherstellung ihrer Natur in Christo gelangen, sondern durch besondere Gnade zu Gott selbst aufsteigen und vergöttlicht werden [2]), Gefahr, ihre selbständige Existenz in Gottes Wesen zu verlieren. Zwar sucht E. in der Beschreibung ihrer deificatio die biblische Lehre festzuhalten, und beschreibt ihren Zustand als das Essen vom Baum des Lebens, d. h. als seliges Leben, ewigen Frieden in der Betrachtung der Wahrheit, soweit diese den Geschöpfen möglich ist, während die übrige Creatur nur in das Paradies, d. h. ihren ursprünglichen Zustand, zurückkehrt [3]), und sucht so

quicquam resultat. Ex quo manifestum est, quod, quando inter ceteras sonuit, proprietatem suae qualitatis observavit.“ Cfr. V, 36.

[1]) L. c. V, 23: „Transibit mundus in suas causas, ex quibus processit, in quibus neque loca sunt, neque tempora, sed locorum temporumque simplices rationes, in quibus omnia unum sunt, neque ullis accidentibus discernuntur. Omnia enim simplicia, omni compositione substantiarum accidentiumque carentia, et unitas simplex et multiplex adunatio omnium creaturarum in suis rationibus et causis, ipsarum autem causarum et rationum in Verbo Dei.“ Cfr. V, 10.

[2]) L. c. V, 36: „Reditus humanitatis duobus modis consideratur, quorum unus est, qui totius humanae naturae docet in Christo restaurationem, alter vero qui non solam ipsam restaurationem generaliter perspicit, verum etiam eorum, qui in ipsum Deum ascensuri sunt, beatitudinem et deificationem.“

[3]) A. a. O.: „Aliud enim est in paradisum redire, aliud de ligno

nicht nur zwischen Gott und der zurückgekehrten Creatur, sondern auch innerhalb der letzteren selbst bestimmte Unterschiede festzuhalten, indem das göttliche Licht je nach der Kraft der Augen von den einen mehr, von den andern weniger tief werde angeschaut und genossen werden[1]; aber wie soll eine selbständige Existenz der Auserwählten in Gott noch gedacht werden, wenn E. ihre Vereinigung mit ihm als einen supernaturaliter occasus in Deum beschreibt, ja wenn er geradezu mit *Dionys* von einer *mors sanctorum* beim Anschauen Gottes, von einem *interitus* der durch die Kraft der Anschauung in Gott Uebergehenden redet[2]? Indem E. über die biblische Lehre darin hinausgeht, dass er eine Verwandlung des Auferstehungsleibes in Geist statuirt, entzieht er dem Geist das Organ und die Form seiner persönlichen Erscheinung, und kann ihn dadurch um so weniger retten vor dem Versinken in den Abgrund Gottes. Denn was nützt die Versicherung,

vitae comedere. — Tota nostra natura in paradisum, h. e. in pristinam conditionis suae dignitatem, reversura est; in his autem solummodo, qui deificatione digni sunt, ligni vitae fructum participabit. Ligni autem vitae, quod est Christus, fructus est beata vita, pax aeterna in contemplatione veritatis, quae proprie dicitur deificatio." — V, 8: „Natura in his, qui digni sunt, *quantum ei datur contemplari*, in nubibus theoriae ascensura est." V, 39: „Contemplatio intima veritatis, quantum creaturae conceditur;" doch ist dies nur die Vorstufe des occasus in Deum.

[1]) L. c. V, 31. 39. 38: „Lumen idem est, sed non eadem est virtus oculorum, quibus lux mentium percipitur; sequitur ut alii plus, alii minus ea fruantur, alii penitus ab ea excludantur, ut immundi spiritus, qui ad eam nolunt converti;" s. darüber unten die Strafe der Bösen.

[2]) L. c. V, 39. 21: „Respondeo Dionysii propheticam sententiam exponentis sensum considerans: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus.* Sanctorum siquidem mortem non aliam Prophetam (wohl Ps. 116, V. 15) dixisse astruit, praeter illorum transitum in Deum contemplationis celsitudine (E. bezieht also in conspectu auf die Heiligen, statt auf Gott). — Audi Apostolum mortuum se et crucifixum pronunciantem: mihi mundus crucifixus est et ego mundo. Talis itaque est interitus sanctorum contemplationis virtute in ipsum Deum transeuntium et omnia, quae sunt, et se ipsos deificati altitudine divinae gratiae superantium."

dass der Körper beim Uebergang in den Geist sein Wesen nicht verlieren solle? Dies ist durchaus undenkbar, wenn einmal dieser Uebergang als *transmutatio*, als Veränderung des Wesens, bezeichnet wird [1]), wodurch nicht nur die Persönlichkeit der electi, sondern der Geister überhaupt gefährdet wird. Wenn ferner die electi bei ihrem Uebergang zu Gott über alle Schranken ihres Wesens hinausgerückt, also in ein neues Wesen versetzt werden sollen, so lässt sich schwer unterscheiden zwischen ihrer Vereinigung mit Gott und der des Logos und der menschlichen Natur Christi mit Gott, indem beide in Deitatem mutantur, also auch in unitatem substantiae Deo adunantur [2]). Nehmen wir hinzu, dass um der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens willen nichts innerhalb Gottes sein kann, was nicht er selbst ist (s. S. 192), so kommen wir bei der Rückkehr der Welt zu Gott zu demselben Resultat, wie oben S. 191 ff., nemlich *zu einem völligen Akosmismus, indem das Wesen Gottes alles und jedes Sein an sich reisst* und dadurch jedes einzelne Wesen sich auflöst in die göttliche Substanz. Verwandelt sich zuletzt alles in den intellectus, und ist Christus omnium intellectus (s. S. 344), so löst sich alles in den Logos auf, d. h. in Gott, da E. den substanziellen Unterschied zwischen beiden nicht festzuhalten vermag. Droht aber Christus sich in den bloss menschlichen intellectus aufzulösen (S. 220. 344 ff.), so wird der Untergang der Welt in Gott zu einem Untergang Gottes und der Welt im menschlichen intellectus, und die zuletzt entstehende Einheit liegt nicht mehr objectiv im Wesen Gottes, sondern im subjectiven Geiste, der in sich, in seinen Begriffen die Sub-

---

[1]) L. c. V, 8: „Transitus i. e. transmutatio corporis in animam, vel animae in causas, vel omnium in Deum.“ V, 20: „Inferiora in superiora transmutantur“ und sonst. E. scheint aber auch die Bedenklichkeit dieses Ausdrucks einzusehen, daher sagt er V, 8: „Non ita excelsissimum Ambrosium debemus intelligere, veluti substantiarum confusionem vel transmutationem velit suadere, sed adunationem quandam ineffabilem atque inintelligibilem nostrarum substantiarum evidentissime docuisse.“

[2]) L. c. V, 25 s. S. 339 A. 5 u. S. 395.

stanz von allem hat. Doch ist E. bei der Lehre von der Rückkehr am weitesten von der Consequenz seiner idealistischen Grundsätze entfernt; Gottes persönliches Dasein wird hier so sehr vorausgesetzt, dass weit eher die Welt in ihm verschwindet, als er in der Welt. Wie wir aber bei der Lehre vom Verhältniss Gottes zur Welt fanden, dass E. in einer Reihe von Stellen den Unterschied zwischen Gott und der Creatur auf's Schärfste hervorhebt (s. S. 187 ff.), während er auf der andern Seite bald der Welt alle selbständige Existenz gegenüber von Gott raubt (S. 190 ff.), bald Gottes Wesen mit dem der Welt so zusammenfliessen lässt, dass eine gesonderte Existenz Gottes nicht mehr denkbar ist, so sucht er auch bei der Rückkehr zu Gott den Unterschied zwischen Gott und der Creatur, die Erhaltung der Substanz der letzteren stets festzuhalten, und doch gebraucht er, getrieben von der pantheistischen Grundlage des Ganzen, von der Vereinigung der Creatur mit Gott Ausdrücke, die nothwendig zu einer Auflösung der letzteren in die allgemeine göttliche Substanz führen und die besondere Subsistenz jener völlig undenkbar machen. Ein wenn auch unbewusstes Geständniss dieses Zwiespalts liegt in den Prädicaten ineffabilis, inintelligibilis, mirabilis, supernaturalis etc., die E. stets von der adunatio und dem transitus zu Gott gebraucht[1]), und in denen er darauf verzichtet, das Verhältniss der geeint und doch innerlich gesondert sein sollenden Substanzen Gottes und der Creaturen näher anzugeben.

In dieser Gefahr der Auflösung der Creaturen in Gott rächt sich bei E. unverkennbar das Fehlen oder doch das völlige Zurücktreten des ethischen Moments der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, durch dessen Hervorhebung Maximus einen Halt gegen das Versinken in den Abgrund Gottes zu gewinnen sucht (s. S. 106 u. 108). Wie alles übrige, so wird bei E. auch der Mensch naturaliter cogitur redire[2]); seine Auferstehung soll freilich nicht nur die Wirkung einer in die Natur niedergelegten Kraft, sondern auch ein Geschenk der göttlichen Gnade sein, welche zumal bei der Vergött-

[1]) L. c. V, 8. 20. 39 s. oben.
[2]) De div. nat. V, 6 s. S. 404 A. 2.

lichung der Auserwählten thätig sein soll [1]; aber bei der obigen Lehre vom Bösen kann der Begriff der göttlichen Gnade nur ein äusserlich, aus Accommodation angenommener sein; es bleibt für ihn so wenig als für die Realität der menschlichen Freiheit und des Bösen ein Raum übrig. Wie der Menschwerdung Gottes, so fehlt auch der Vergöttlichung des Menschen das Princip der Liebe; es ist immer bloss der intellectus, was bei der Vereinigung des Menschen mit Gott thätig ist; von einer sittlichen Selbsthingabe an Gott, die auf der Abkehr von der Sünde, auf der Versöhnung in Christo und der Heiligung des Menschen beruhte, ist kaum in beiläufiger Erwähnung die Rede [2], und kann nicht die Rede sein bei dem Zug des ganzen Systems zur Aufhebung der Freiheit und der Realität des Bösen hin.

Es geht daher dem E. ähnlich wie dem *Areopagiten*, der

---

[1]) L. c. V, 23: „Si per solam divinam gratiam resurrectio mortuorum fuerit, omnino naturalis virtus evacuabitur vitalisque motus, qui rerum substantias nunquam deserit. Et iterum, si naturalis virtus resurrectionis effectiva est absque adjutorio gratiae, quomodo Redemptoris humani generis virtutem in resurrectione mortuorum praevalere possibile est credere, cum ipse dixerit: Ego sum resurrectio et vita? — Sana itaque fide possumus attribuere resurrectionis virtutem et dato divinae bonitatis secundum naturalem effectivam potentiam, et dono ejusdem bonitatis secundum superexcellentem omnes naturas gratiam. Datum (Jac. 1, 17) in universaliter creaturarum substitutione substantiali, donum vero specialiter in deificatione electorum superessentiali, accipere debemus. Natura est datum, gratia vero donum: natura ex non existentibus in existentia adducit, donum vero quaedam existentium ultra omnia existentia in ipsum Deum evehit." — V, 27 — „naturali resurrectionis virtute cooperatrice." — Cfr. V, 26. 39. 6. 3; II, 6. 8.

[2]) De div. nat. V, 21. 26. 31. 38. 39; IV, 20 u. a. s. S. 392 ff. Hieraus erhellt, wie weit *Staudenmaier* (Lehre v. d. Idee S. 554) mit Recht sagen kann, „die Vereinigung mit Gott geschieht durch Erkenntniss und Liebe, ist also eine moralische und intellectuelle, welche die Integrität des menschlichen Geistes in jeder Weise bewahrt, weshalb im Begriff der Theosis alles Pantheistische auszuschliessen ist," und wie weit nicht; und ebenso wie weit *Schlüter* (praef. seiner Ausg. de div. nat.) den E. gegen den Vorwurf *Görres'* (Christl. Mystik I. 234 ff.), dass nach ihm alle Creatur zuletzt von der Substanz Gottes absorbirt werde, vertheidigen kann. E. sträubt sich wohl hiegegen, aber umsonst.

gleichfalls bei der Theosis den Unterschied des Menschlichen und Göttlichen aufrecht zu erhalten, und letzteres als Princip der Vergöttlichung zu trennen sucht von den vernünftigen, geistigen Wesen, die vergöttlicht werden[1]), aber doch zuletzt eine mors sanctorum in Gott annehmen muss[2]). Aber das ist in der obigen Lehre mit *Helfferich* anzuerkennen[3]), dass E., indem er sagt, die niederen Wesen werden durch ihre Vereinigung mit den höheren nicht nur nicht vernichtet, sondern sie gelangen dadurch zu ihrer besseren und wahren Existenz[4]), den trefflichen Gedanken anstrebt, dass durch die Vollendung der Welt in ihrer Rückkehr zu Gott alle Wesen und Substanzen erst in ihren wahren Begriff eingesetzt werden und dadurch die innerste Versöhnung der Wirkung mit der Ursache, der Erscheinung mit der Idee, des Seins mit dem Denken herbeigeführt wird.

Wenn nun aber das gesammte menschliche Geschlecht zu Gott zurückkehren soll, weil Christus das ganze Geschlecht in die Einheit seiner Substanz aufnahm und dadurch alle erlöste (s. S. 394 A. 3 u. 395 A. 3), so fragt sich, *wie hiemit die*

---

1) *Dionys*, de eccles. hier. c. I, §. 3: „*θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς Θεὸν ὡς ἐφικτὸν* (wie E: quantum conceditur S. 411 A. 3) *ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις*, welche durch Erkenntniss und Liebe vermittelt wird: *ἁπάσης ἱεραρχίας τὸ πέρας ἡ πρὸς Θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις, ἡ γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστίν, ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὅρασίς τε καὶ ἐπιστήμη.*“ — Cfr. de coel. hier. c. I. 3: — *τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως*; de eccl. hier. I. 4: *Λέγομεν τοίνυν, — ἡ φύσει Θεότης, ἡ ἀρχὴ τῆς θεώσεως, ἐξ ἧς τὸ θεοῦσθαι τοῖς θεουμένοις ἀγαθότητι θείᾳ τὴν ἱεραρχίαν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἐδωρήσατο.*“ — Vergl. Erig. de div. nat. V, 23. 25. 8. — Aehnlich *Johannes Damascenus:* wenn der Mensch auch durch die Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung vergöttlicht werde, so gehe dadurch doch keine Verwandlung in die göttliche Natur vor sich, orthod. fid. II, c. 12: „*Θεούμενον δὲ τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως, καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον οὐσίαν*-“ S. Staudenmaier, S. 556 ff.

2) S. 412 A. 2.

3) *Helfferich*, christl. Mystik I. S. 235.

4) De div. nat. V, 8: „Quomodo potest perire, quod in melius probatur redire? — Ita movebitur, ut pulchrior conservetur,“ s. oben.

*Schriftlehre von einer ewigen Verdammniss, welche den Menschen auf immer von Gott trennt, zu vereinigen ist?* Diese Frage bildet den Mittelpunct der Entwicklung im letzten Buch de divis. nat.[1]).

Wir wissen, dass E. vom Bösen einen rein negativen Begriff hat, und dass er nicht nur in Bezug auf das Böse, sondern auch in Bezug auf die *Strafe des Bösen* eine göttliche Präscienz und Prädestination läugnet (s. S. 381), weil die Strafe ebenso *wie das Böse selbst ein nihil* ist, durch die Prädestination aber zu einem Seienden würde. Denn da die Sünde nicht gemäss der Natur, sondern gegen dieselbe, da sie also nicht von Gott und somit nichts Seiendes ist, so können auch die von ihr herrührenden Strafen, Tod, Elend, Verdammniss, nichts Reales sein, sie können von Gott, der Quelle der Gerechtigkeit, des Lebens und der Seligkeit nicht herrühren, sie sind nur der Mangel dieser Güter; sind sie also nicht von Gott, so kann an ihnen auch nichts Reales sein[2]). Wie aber nicht Gott, so straft überhaupt keine Natur

[1]) De div. nat. V, 27: „Utrum tota natura humana, fragt der discipulus, quam solam partim in electis liberandam putaveram, partim semper in reprobis aeterno igne torquendam detineri, solutis ipsius malitiae retinaculis penitusque disruptis, ascensura est, quo primitiae ipsius, humanitas Christi, ascendit, jam dubius delibero. Si enim tota illuc ascensura est, et reditura in eum, quem peccando deseruit, si eam totam redimendo suscepit, nonne consequens erit, nullam aeternam mortem miseriae, nullam impiorum poenam remansuram?"

[2]) De praedest. c. XV, §. 8: „Hoc est considerandum, utrum omnia, quae de peccato diximus, de poena similiter ejus dicere debeamus. Diximus autem, omnia peccata non esse a Deo, quia non secundum naturam, sed contra eam sunt. — Peccatum subsecuta est mors, mortem poenarum miseria, de quibus gratia Dei per Christum nos liberat. Illa pro certo ab illo non sunt, qui nos ab eis liberat. Si enim ab illo essent, nullo dubitante non mala, sed bona essent. Atqui mala sunt; ab ipso igitur fieri non possunt. Aut cui non facile pateat, ab una origine nasci non posse invicem sibi adversantia? — Ex fonte justitiae nunquam manat iniquitas; ex vitae principio nunquam procedit mors; beatitudo non est causa miseriae; summa essentia nullo modo efficit quae non sunt: peccatum, mors, poena justitiae, vitae, beatitudinis defectus sunt: ab eo igitur, qui est, non sunt; ac per hoc, si

die andere, und keine Natur kann bestraft werden, weil sie von Gott geschaffen ist und als solche frei bleibt von aller Sünde [1]). Gott kann nur das strafen, was er nicht geschaffen hat, nemlich die Begierde des verkehrten Willens [2]); oder vielmehr er lässt das Böse sich selbst strafen; denn es gibt keine Sünde, die sich nicht selbst strafte; die Strafe entsteht zugleich mit der Sünde selbst, das Böse ist seine eigene Strafe [3]). Sagt man, Gott habe einige zur Verdammniss prädestinirt, so kann das, weil auch das Böse zur Ordnung des Ganzen mit-

---

ab eo non sunt, quis audeat dicere, in eis aliquid esse?" Cfr. c. III, 2. 3, S. 364 A. 1; c. X, 5: „*Peccata, mors, supplicia penitus nihil sunt, quia defectus sunt;* in eis igitur nec praescientiâ, nec praedestinatio divina sunt;" s. S. 379 A. 1; c. XVIII: „O Domine, supplicium non fecisti, et ideo non est!" — XV, 9.

[1]) De praed. c. XVI, 1 u. 6: De eo, quod nulla natura naturam punit, et nihil aliud esse poenas peccatorum, nisi peccata eorum. — „Naturam creatricem miseriae esse capacem, dementissimum est suspicari. Creatrix autem natura quali justitia punitura sit naturas, quas ipsa creavit, non invenio. Nulla dehinc natura punietur, non punita non erit misera." — De div. nat. V, 31: „Ipsa natura sicut penitus absoluta est ab omni peccato, ita universaliter absoluta est ab omni peccati poena." Cfr. V, 35; s. S. 319 A. 3 u. 4.

[2]) De div. nat. V, 30: „Divina justitia in nulla creatura, quam fecit, punit quod fecit, sed quod non fecit." V. 31: „Deus punit in natura, quam fecit, delictum, quod non fecit." V, 27 beruft sich E. hiefür auf *Dionys.* De praedest. c. XVI, 4: „Colligitur, in impiis supplicia non perpeti quod Deus fecit, sed quod superbia vitiose invenit. Libido siquidem perversae voluntatis cruciatur, dum ea, quae male aut indigne appetit, habere non sinitur."

[3]) De praed. c. XVI, 6: „Nullum peccatum est, quod peccantem non puniat: in omni enim peccatore simul incipiunt oriri et peccatum et poena ejus (gemäss der obigen Anschauung von Ursache und Wirkung, s. S. 235 A. 1), *quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat,* occulte tamen in hac vita, aperte vero in altera, quae est futura." c. X, 2: „Eos, quos Deus juste deseruit, sua propria perversitatè *puniri permisit.*" De divis. nat. V, 31: „Justissimus delictorum ultor punit delictum, quod non fecit, liberans ex delicto, separansque quod fecit, ineffabilique modo in eo, quod fecit, impunito punit, et ut verius dicam, *puniri sinit* quod non fecit." Cfr. de praed. XVIII, 5; XVII, 2: „Miseriâ torquetur iniquitas a se ipsa, per se ipsam." XVI, 6 beruft sich E. hiefür auf *Augustin.*

wirkt, nur heissen, er habe vorzeitlich gewusst und bestimmt, welche Stelle die Bösen in der Ordnung des Ganzen einnehmen werden, eine Ordnung, die durch keine Schändlichkeit der Bösen gestört werden kann [1]). Die Prädestination zur Strafe ist also nichts als die Einordnung in das Ganze, die Umschränkung mit nothwendigen Gesetzen [2]). Zu dieser Ordnung und Harmonie des Ganzen gehört auch das *Höllenfeuer* [3]). Wie denkt sich aber E. dasselbe? In de praedest., in welcher Schrift E. überhaupt etwas vorsichtiger ist gegenüber der Kirchenlehre als in de div. nat., lässt er es zuerst unbestimmt, ob dieses Feuer körperlich oder unkörperlich sei, kann es aber nur als von Gott in der Gesammtheit der Güter geschaffen und daher nicht als Strafe betrachten. Es ist die allgemeine Lebenssphäre für die Seelen in der Ewigkeit; daher werden, wie er originell bemerkt, *darin ebenso die beati als die miseri wohnen;* nur ist es für jene ein Ort der Freude, für diese ein Ort der Qual, weil sie ihre innere Strafe mit sich herumtragen, wie dasselbe Licht der Sonne gesunden Augen zuträglich, kranken hinderlich ist [4]). Wenn daher auch E. das ewige Feuer an einer Stelle in den Leibern der Verdammten wirksam sein lässt und, weil die Natur derselben nicht unter-

---

[1]) S. Seite 382 A. 1; S. 375 A. 4.

[2]) S. Seite 381 A. 3.

[3]) De praed. c. XVII, 8: „Quemadmodum idem ignis bonus profecto, quoniam a bono factus, non aliam ob causam malum dicatur, nisi quod in eo mali ordinatissime disponantur, ita etiam poena non incongrue asseritur, quoniam mali in eodem criminibus suis laboriose cruciantur.“

[4]) A. a. O.: „Sive itaque ignis ille corporeus, ut ait Augustinus sive incorporeus, ut Gregorio placet, propterea praedestinatus dicitur diabolo, quoniam in eo fuerat ordinandus, cum omnibus malitiae consortibus puniendus. — Non ergo ille ignis est poena, neque ad eam praedestinatus, sed qui fuerat praedestinatus, ut esset in universitate omnium bonorum, sedes factus est impiorum. In quo procul dubio non minus habitabunt beati, quam miseri; sed sicut una eademque lux sanis oculis convenit, impedit dolentibus, — illis suae salutis placte integra laetitia, istis suae corruptionis displicet poenalis tristitia“ etc. — §. 7: „Ignis praeparatus diabolo probabilius creditur ad universitatis integritatem esse conditus quam ad urendum apostatam.“

gehen kann (s. S. 410 A. 1), es mit dem unauslöschbaren arkadischen Asbeststein vergleicht[1]), so können wir doch, da die Strafe in der Sünde, d. h. in den verkehrten Bewegungen des Willens besteht, keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, dass von körperlichen und räumlichen Höllenstrafen bei E. keine Rede sein kann. In de div. nat. sagt er denn auch offen, die künftigen *Strafen seien nur geistige*[2]); was von ewigem Feuer, brennendem Schwefel, nicht sterbendem Wurme in der Schrift gelehrt sei, könne nicht sinnlich verstanden werden, sonst müssten diese Strafen einen Theil der sinnlichen Welt bilden, es könnte also nicht die ganze Welt in ihre Ursachen zurückkehren und Gott nicht alles in allem sein[3]). Worin bestehen aber näher diese geistigen Strafen? Die

---

[1]) De praed. c. XIX, 4: „Quodsi alicui incredibile videtur, corpora quidem semper arsura et de ipsorum nihil periturum natura, videat illum lapidem, qui in Arcadia sub monte nascitur Erimanthi, qui tacto accensus ab igni extingui nequit, quem Graji asbestum i. e. inextinguibilem memorant, — videat salamandram in igne viventem.“ Doch setzt er gleich hinzu: „Hinc potest conjici, non substantiam, neque ejus qualitates gehennali flamma torquendas, sed sensum patientis et animum reluctantis aeterna miseria luctaturos.“

[2]) De div. nat. V, 30: „Satis auctore Ambrosio suasum est, nulla corporalia vel localia vel sensibilia vel temporalia supplicia futura. Nec immerito; nam post consummationem mundi neque corpora sensibilia erunt, neque loca, neque tempora, in quibus tormenta intelligantur esse posse; — *spiritualiter enim futura impiorum tormenta intelligenda sunt.*“ — Cfr. V, 35. u. De praed. c. XVII, 7.

[3]) L. c. V, 28: „Quis est ergo ille aeternus ignis, quod supplicium ardensque sulphurei stagnum ignis, vermis quoque non moriens ceteraque tormenta, quae divina eloquia diabolo omnibusque ejus membris futura esse pronuntiat? Si secundum historiam rerumque visibilium proprietatem putantur fore, necessario in aliqua parte mundi sensibilis sensibiliter erunt. Et si ita est, mundus iste aut totus aut aliqua pars ejus reservabitur, in qua damnandi perpetuo damnabuntur. Ac per hoc non solvetur omnino neque consummabitur, h. e. in causas suas non reversurus est, quando Deus omnia in omnibus erit. Ipsa est enim consummatio mundi et non alia, Deum omnia in omnibus esse.“ — Cfr. V, 30; de praedest. XVI, 6: Non sunt alia instrumenta torquendae impietatis praeter illam ipsam impietatem.“ Vergl. *Augustin's* Erkl. von Ps. 7: „Putemus, ipsa peccata sic ordinare, ut quae fuerant delectamenta homini peccanti, sint instrumenta Domino punienti.“

Strafen müssen in einem Subject, also in einer von Gott geschaffenen Substanz stattfinden, und doch kann Gott das nicht strafen, was er selbst erschuf; wie kann sich diese nodosa complexio lösen? Alle Menschen, die Guten wie die Bösen, nehmen auf gleiche Weise an der humanitas Theil; diese ihre Natur und Substanz bleibt schlechthin unberührt von Leiden und Strafen; die Strafen, welche selbst bloss Accidenzien sind, können daher nur in den Accidenzien des Subjects stattfinden, nemlich in den unvernünftigen Bewegungen des schlechten Willens, so aber dass durch die Qual des schlechten Willens die Substanz des Subjects selbst nicht gequält wird[1]. Freilich bleibt hiebei unerklärlich, wie der böse Wille, während er selbst incausalis, ein blosses Accidens ist, doch die wirksame Ursache der Sünde und Strafe sein kann[2].

[1]) De div. nat. V, 30: „Non enim putandum est, supplicia subjecto aliquo carere; accidentia quippe sunt supplicia. Si autem nullum accidens est nisi in subjecto et omne subjectum res aliqua est per se subsistens, supplicia igitur in subjecto aliquo per se subsistente futura esse necesse est; — sequitur ut in aliqua substantia a Deo substituta suppliciorum calamitas constituatur. — At si divina justitia in omni creatura non sinit puniri omne, quod a summo bono creatum est, ut semper impassibile et incorruptibile contrariis passionibus permaneret, — quomodo puniri potest subjectum, aut quomodo tormenta subjecto possunt carere? — V, 31: „Est humanitas simplex quaedam et in rationibus suis multiplex creatura. Et quemadmodum divina bonitas nullius malitia prohibetur penetrare universitatem, ita humanitas in omnes homines diffunditur et tota in omnibus est, et tota in singulis, sive boni sint, sive mali. — Nullus homo alio homine humanior est; nam si aliqua deformitas contigerit, non ex natura evenit, sed vel ex corruptione integritatis, vel quibusdam accidentibus. — Multi siquidem naturalibus bonis abutentes aeternae suae damnationis causas invenerunt. Quae cum ita sint, quis non pronunciaret, *irrationabiles motus malarum voluntatum posse puniri* in his, qui naturam impassibilem participant? Et quemadmodum mala voluntas naturale bonum non contaminat, ita etiam tormentum ejus naturale subjectum, cui accidit, non torquet." S. Seite 319 A. 3. Punitur itaque irrationabilis motus perversae voluntatis in natura rationabili, ipsa natura salva, illaesa, impassibilis ubique beata."

[2]) L. c. V, 31: „Hinc illud mirabile et inexplanabile oritur, quomodo mala voluntas praevaricantium angelorum et hominum, dum sit incausalis, totius peccati totiusque poenae peccati causa efficax est."

Was ist aber das Wesen der Qual und Strafe des bösen Willens? Wir sahen bereits (S. 381 ff.), dass die Strafe der Bösen in der Umschränkung mit unwandelbaren Gesetzen, und ihre Qual darin besteht, dass ihre Begierde diese Gesetze überschreiten, von Gott immer mehr zurückweichen und in das Nichts zurückkehren möchte; aber es nicht kann und darf[1]). Weiterhin beschreibt E., wie er die Seligkeit des ewigen Lebens hauptsächlich in die contemplative Erkenntniss der Wahrheit setzt (s. o. S. 397 ff.), so die Strafe der Verdammten, den ewigen Tod, als die ***Finsterniss der ewigen Unwissenheit***[2]), wobei zugleich der böse Wille durch das Andenken an seine Schlechtigkeit und den Stachel des Gewissens in sich gequält werden soll, während alles Sichtbare und Unsichtbare in seinen Ursachen ruhen wird[3]). Diese Nachschwingungen der früheren Sünden in der Erinnerung der Bösen sollen bleiben und daher die ***Strafe eine ewige*** sein, obwohl im Allgemeinen in der ganzen menschlichen Natur die Schlechtigkeit verschwinden werde[4]). Denn etwas der Güte und Seligkeit

[1]) De praedest. c. XVIII, 7: s. S. 381 A. 3; — de div. nat. V, 36.

[2]) De praedest. c. XVII, 9: „Vita aeterna est veritatis cognitio, nulla igitur beatitudo est, nisi veritatis cognitio. — Quidquid autem de beatitudine creditur, de ejus defectu, i. e. miseria, necesse est e contrario credatur. Ita si nulla miseria est, nisi mors aeterna, aeterna autem mors est veritatis ignorantia, *nulla igitur miseria est nisi veritatis ignorantia.*“ c. XVI, 7: „Dulcedo libidinis, quia liberum arbitrium in usus turpitudinis mutare voluerat, illic eo carcere iniquitatis propriae, in quo hic se ipsum incluserat, tenebras aeternae ignorantiae inextricabiliter poenaliterque non evitet.“ Cfr. de div. nat. V, 30.

[3]) De div. nat. V, 35: „Nulla alia sedes corruptionibus poenisque reperiri potest praeter perversos voluntatis motus.“ V, 31: „Omnia visibilia et invisibilia in suis causis quiescent, sola vero *illicita voluntas memoria malorum hominum et angelorum*, *sauciata pravorum sui morum memoria conscientiaque in se ipsa torquebitur*, cum de his, quae in hac vita sibi optaverat et futura sibi cogitaverat, nihil inveniat. — Recordationes. eorum, quibus impii torquebuntur, permansuras esse non est negandum Aliud est enim, omnem malitiam generaliter in omni humana natura penitus aboleri, aliud phantasias malitiae in propria conscientia eorum, quos in hac vita vitiaverat, semper servari *eoque modo semper puniri.*“ Cfr. V, 36.

[4]) L. c. V, 30. 35. 36. 29: „Unusquisque impie viventium ipsa

Gottes Entgegengesetztes kann nicht gleich ewig mit diesen sein; daher wird zuletzt die Bosheit von der göttlichen Güte, der Tod vom göttlichen Leben, das Elend von der göttlichen Seligkeit absorbirt werden [1]); von allen Befleckungen des Fleisches wird die Menschheit gereinigt, alle durch den Fall entstandenen Leidenschaften werden durch die Gnade Gottes in Tugenden verwandelt werden [2]). Sogar in den Dämonen wird alle Bosheit verschwinden; doch sollen dieselben von dem Anschauen und Genuss des göttlichen Lichtes ausgeschlossen sein [3]).

---

vitiorum libidine, qua in carne exarsit, veluti quadam flamma inextinguibili torquebitur; z. B. Judas in sua polluta conscientia, qua Dominum tradidit, der reiche Mann splendidarum epularum egestate, Herodes suo furore, quo in necem exarsit innocentium." — Ebenso verhält es sich mit der Strafe der Dämonen de praed. XVII, 7: „Apostatae sua superbia sufficit ad tormentum." — De div. nat V, 31: „In natura rerum post mundi hujus sensibilis consummationem nulla malitia, nulla mors, nulla miseria relinquetur."

[1]) L. c. V, 27: „Malitia morsque aeternorum tormentorum in humanitate non aeternaliter permansura, cum vera ratio doceat, nullum contrarium divinae bonitati vitaeque ac beatitudini posse esse coaeternum. *Divina siquidem bonitas consumet malitiam, aeterna vita absorbebit mortem, beatitudo miseriam.*" V, 28: „Si universaliter malitia et mors et peccatum omnisque miseria, insuper etiam nequitia diabolica universalisque impietas de natura rerum abolebitur: quid restat, nisi ut sola *universalis creatura omni faece malitiae et impietatis purgata, omni morte corruptionis libera penitusque absoluta remaneat?*"

[2]) L. c. V, 31: „Natura in omnibus perfecta, suo similis Creatori, cunctis vitiorum sordibus purgata in pristinum statum restituta revertetur." V, 25: „Si passiones, quas rationabilis natura ex irrationabili in se ipsam deduxerat, in naturales animae possunt mutari virtutes, cur incredibile sit, ipsam irrationabilitatem in altitudinem rationabilitatis transmutari? Nam et superbia in amorem coelestis excellentiae in bonis hominibus vertitur."

[3]) L. c. V, 27: „Daemonum malitiam non esse perpetuam *Ambrosius* in expositione in Lucam docet. — *Origenes* l. III. περὶ Ἀρχῶν indubitanter astruit, quod in daemonibus substantia semper permansura, malitia vero perversa illorum voluntate reperta in aeternum peritura." De div. nat. V, 38: — „Alii penitus a luce excluduntur, ut immundi spiritus," s. S. 412, A. 1. Dies ist *nicht consequent,* da neque daemones natura mali (S. 373, A. 4), da also auch in ihnen nur das Accidens

So sehen wir, ***dass E. die Ewigkeit der Strafen nicht festhalten kann,*** indem er sich genöthigt sieht, den Begriff der Strafe auf ein minimum zu reduciren, und zuletzt auch die Grundlage von diesem aufzuheben, da alles Böse sich in das Gute auflöst. Erst schliesst er den Körper von der Strafe aus, da diese nur spiritualis sein soll; sodann bewahrt er die geistige Natur und Substanz, das ganze naturale subjectum vor der Strafe, und beschränkt dieselbe auf das Accidens der unvernünftigen Bewegungen des bösen Willens und die Erinnerung daran; weiter lässt er das Böse generaliter, und zuletzt nicht nur in den Menschen, sondern auch in den Dämonen verschwinden. Sollen aber alle Arten des Bösen und des Elends, »malitia, mors tormentorum, peccatum, omnis miseria, nequitia diabolica, universalis impietas vernichtet werden, weil sie mit der Güte und Seligkeit Gottes nicht gleich ewig sein können, so ist nicht abzusehen, wie eine Strafe noch möglich sein sollte; denn die Strafe besteht wesentlich in der miseria. Ueberdies soll ja das Böse seine eigene Strafe sein; verschwindet also peccatum und malitia, so verschwindet damit auch die Strafe. Dies zu gestehen, darauf wird E. hingetrieben durch seine Anschauung von der Erlösung und von der dadurch entstehenden allgemeinen Harmonie in Gott. ***Das Wort Gottes*** nahm die gesammte Menschheit an und ***hat sie darum auch insgesammt in sich restituirt***; daher konnte es auch keinen Theil der Menschheit ewigen Strafen und unlösbaren Banden der Bosheit und Qual unterworfen zurücklassen in dieser Wieder-

---

des bösen Willens gestraft wird, ihre Strafe sich somit von der der impii homines nicht wesentlich unterscheidet; daher fügt auch E. hinzu: „non quod et ipsi secundum intellectualem substantiam, in qua a summo bono creati sunt, participatione vere existentis luminis secludantur; alioquin ad nihilum penitus redigerentur; omne siquidem participatione ejus privatum omnino in natura rerum non est; in quantum vero irrationabilibus perversae suae voluntatis motibus contaminantur, verae lucis excluduntur participatione; non enim ad illam, sed ad nequitiam suam convertuntur.“ Sind sie also von der Theilnahme am Licht nicht ausgeschlossen, wie lässt sich denken, dass sie dasselbe gar nicht schauen sollten?

herstellung [1]), was E. auch auf die Engel ausdehnen sollte, da er die Wirkung der Erlösung sich auch auf die Engel und die geschaffene Creatur überhaupt erstrecken lässt (s. S. 391). Wenn nun die universitas naturarum zu Gott zurückkehrt, so müsste in Gott selbst die Strafe stattfinden, was nicht denkbar ist. Es *wird vielmehr durch die Einordnung von Allem in Gott die vollkommenste Schönheit bewirkt werden, eine dissonanzlose Harmonie,* deren Unterschiede, d. h. die Strafen und Belohnungen, die Harmonie nicht nur nicht stören, sondern bewirken, wie verschiedene Töne ein wohlklingendes Tonstück [2]). Wie in den salomonischen Tempel Gute und Böse, Juden und Heiden eingehen durften, aber nur in die Vorhallen, in das Heilige allein die Priester, so werden Alle in die Gränzen des natürlichen Paradieses aufgenommen werden,

---

[1]) De div. nat. V, 27: „Si Verbum Dei humanitatem accepit, non partem ejus, sed universaliter totam accepit. Et si totam accepit, totam profecto in se ipso restituit, quoniam in ipso restaurata sunt omnia, et *nihil humanitatis, quam totam accepit, perpetuis poenis insolubilibusque malitiae, quam tormentorum calamitas sequitur, nexibus obnoxium reliquit.*“ — „Malitia morsque aeternorum tormentorum non aeternaliter permansura;“ cfr. V, 30. 35. 36.

[2]) L. c. V, 36 fragt der Schüler, nachdem er zu dem Verschwinden der malitia richtig bemerkt hatte: „Quomodo supplicia erunt, quando nil dignum supplicio in natura rerum relinquetur? — quomodo universitas naturarum omnium, si in Deum reversura est, ulla supplicia intra se contineri patietur? Non enim supplicium in Deo esse credibile est. Darauf beweist der Lehrer, non solum omne, quod a Deo creatum est, verum etiam omne, quod irrationabilis motus creaturae supermachinatus est, et nunc intra ordinem divinae providentiae contineri et tunc post creaturae reditum in Deum ordinandum fore, quando totius universitatis conditae plenissima perficietur pulchritudo. Ex omnibus intra divinas leges ordinatis omnium naturarum formositas complebitur, consona absque ulla dissonante harmonia modulabitur. Clare perspicio, naturae adunationem ex sibi oppositis copulari, musicis rationibus admonitus, in quibus nil aliud animo placet pulchritudinemque efficit, nisi diversarum vocum rationabilia intervalla (freilich! aber nur die *rationabilia* int.; das Böse soll aber in *irrationabiles* motus bestehen!), proportiones sonorum. *Ex suppliciis et praemiis pulcherrima harmonia futura est,* quoniam supplicia bona sunt, dum sint justa.“ Cfr. V, 27; de praed. c. VI, 3; XVII, 1; s. S. 375 A. 3 u. 4.

aber nur die in Christo Geheiligten werden in das Innere dieses Tempels eingehen dürfen [1]). So wird ein allgemeiner Sabbath für Alle, und ein besondrer für die Engel und Heiligen anbrechen und das Haus Gottes nach einer bestimmten Rangordnung voll werden [2]).

So begreifen wir es, dass E. das Strafgefühl der Verdammten zuletzt nur in den ihnen durch die Umschränkung mit ewigen Gesetzen, durch die Einfügung in die Ordnung des Ganzen auferlegten Zwang setzen kann (s. S. 382). Indem er aber die Seligen von den Verdammten nur dadurch unterscheidet, dass jene vom Baum des Lebens sollen geniessen dürfen [3]), während diese wenigstens an der Grundlage der ewigen Seligkeit participiren, indem er auch die Bösen der-

---

[1]) L. c. V, 36: — „Datur intelligi, omnes homines intra terminos naturalis paradisi, veluti intra quoddam templum, unumquemque in suo ordine contineri, soli vero in Christo sanctificati interiora intrabunt" etc.

[2]) L. c. V, 38: — „Quando erit non solum generale sabbatum in omnibus divinis operibus, verum etiam et speciale sabbatum sabbatorum in sanctis angelis sanctisque hominibus, et implebitur domus Dei, in qua unusquisque ordine sibi congruo constituetur, alii inferius, alii superius, alii in sublimitate naturae, alii super omnem naturalem virtutem circa ipsum Deum. — Homines erunt sicut angeli in coelo; angeli autem propriis ordinibus disponuntur; disponentur itaque et homines diversis virtutum ordinationibus." — E. behandelt hier auch die Frage, ob die Zahl der seligen Menschen der der gefallenen Engel entsprechen werde, und entscheidet sich mit Berufung auf Augustin, de civ. Dei l. XXII, c. 1 dafür, uberiorem numerum humani generis in sanctam civitatem coelestem reversurum eo numero, qui ex ea lapsus est. — Superabundat enim gratia delictum; incomparabiliter quippe plus nobis contulit Christi passio ad vitam, quam Adam transgressio ad mortem. Sive itaque aequalis sit numerus praevaricantium hominum et angelorum, sive uberior et multiplicior, nil obstat credere, *totum genus humanum et in Christo redemptum, et in coelestem Jerusalem reversurum.*"

[3]) L. c. V, 36 s. S. 411 A. 3. — V, 38 aber verräth E., dass doch Alle die Gabe, wenn auch nicht den Genuss dieses Baumes erhalten werden: „Omnes in Paradisum sunt reversuri, sed non omnes de ligno vitae sunt fruituri; vel certe omnes de ligno vitae sunt accepturi, sed non aequaliter. Nam et naturalia bona, quorum omnes aequaliter participes erunt, fructum ligni vitae esse, stultus qui ignorat."

selben in Christo wiederhergestellten Natur theilhaftig werden lässt[1]), und sagt, dass Alle in die Gränzen des natürlichen Paradieses werden aufgenommen[2]), dass das ganze Menschengeschlecht in das himmlische Jerusalem zurückkehren[3]), dass Alle in die Fülle der natürlichen Güter werden eingesetzt werden[4]), da jeder Platz im Haus des Vaters trotz der Unterschiede im Einzelnen ein königlicher ist[5]): so ist *klar, dass das ewige Leben der Bösen hiebei seinen Strafcharakter* völlig verlieren muss, abgesehen davon, dass, wenn die malitia in Allen verschwinden soll, gar kein Grund zur Strafe mehr vorliegt. Es zeigt sich hierin nur die nothwendige Consequenz der Anschauung E.'s vom Bösen und von der gesammten Welt als einer Theophanie, in welcher alles ohne Ausnahme zur Schönheit des Ganzen beiträgt, in der darum auch alles zur Vollendung des Ganzen beitragen, alles ein integrirendes Moment der ewigen Harmonie bilden und darum der Seligkeit, der Belohnungen des ewigen Lebens theilhaftig werden muss, und nichts gestraft, vielmehr das Böse, d. h. das

---

[1]) L. c. V, 36: „Hinc datur intelligi, omnes homines unius ejusdemque naturae, quae in Christo redempta est, omnique servitute, sub qua adhuc congemiscit, liberata, participes esse, et in ea unum omnes subsistere.“ Cfr. V, 39 s. S. 406 A. 2.

[2]) V, 36: „Omnes homines intra terminos naturalis paradisi continentur.“ c. 39: — „in reditu totius humanae naturae in pristinum statum ac veluti in quendam paradisum, in divinae imaginis dignitatem, ita ut nemo hominum naturalibus bonis privetur, sive bene sive male in hac vita vixerit.“

[3]) V, 38 s. oben S. 426 A. 2.

[4]) V, 38 wird von den klugen Jungfrauen gesagt: „sponsus eas ad suas nuptias introduxit, h. e. in suam deificationem, qua perfectissimos animos supernaturali contemplationis suae gratia glorificat, ceteris in naturalium bonorum plenitudine relictis et excelsitudine ineffabilis deificationis exclusis. Cfr. c. 39.

[5]) De praedest. c. XVII, 5: „— ita ut nullum in ea inveniatur spatium, quod non omnes habitatores ejus amplitudine sui capiat, nulla pars, quae non omnium aspicientium oculos pulchritudine sui pascat, nullus locus, quem praeclarissima lux ubique diffusa non profundat, nulla in ea sedes, quae non sit regia, honoribus quietique apta.“ Cfr. de div. nat. V, 36 Schluss.

vergleichungsweise Mangelhafte, nur eine relativ geringere Stelle bekommen kann. Wie E. den Seligen so gut als den Verdammten die Hölle als Aufenthalsort anweist (S. 419), so muss er auch die Thore des himmlischen Jerusalems den Letzteren so gut wie den Ersteren öffnen. Alles geht aus von der Einen Substanz, entwickelt sich mit innerer Nothwendigkeit und strebt zu dem Einen Urgrund zurück, dessen Güte alles Böse, dessen Seligkeit alles Elend verschlingt. Hierin zeigt sich uns abermals, was wir S. 411 fanden, dass E. die Wesen nicht gehörig sicher zu stellen vermag vor ihrem Untergang in Gott durch die Vollendung ihrer Rückkehr. Dies ist der letzte Grund davon, dass E. den Begriff einer Strafe, und insbesondere einer ewigen, nicht festhalten kann, weil in Deo supplicium esse non potest; und umgekehrt, weil es nach der Grundlage des Systems kein reales Böses und daher auch keine reale Strafe geben kann, hindert nichts die göttliche Güte, auch die sogenannten Bösen in sich zu absorbiren. Nur wenn E. die Einzelsubstanz retten könnte vor dem Versinken in Gott, könnte er auch den Begriff einer ewigen Strafe festhalten.

Es ergibt sich uns somit hier am Schluss der Lehre E.'s noch einmal dasselbe, was sich uns bei jedem Theil seines Systems aufgedrängt hat, dass er von seinen Principien zu einer Consequenz fortgerissen wird, gegen die sich sein Glaube, sein religiöses und sittliches Gefühl unaufhörlich sträuben. Dieselbe Doppelseitigkeit des Mannes, in welchem sich die alte und neuere Wissenschaft, die Abhängigkeit von kirchlichen Autoritäten und die freie Vernunftforschung, in welchem sich Theismus und Pantheismus, Idealismus und Realismus verbinden, aber nicht zur Einheit durchdringen, sondern unvermittelt durchkreuzen, dieselbe Doppelseitigkeit, die wir bei seiner Auffassung vom Verhältniss Gottes zur Welt, vom Menschen, von der Freiheit, vom Bösen, vom Gottmenschen, überhaupt vom Entwicklungsprocess der Welt fanden (S. 197. 327. 353. 402), tritt uns noch einmal in ihrer ganzen, oft so harten Unvermitteltheit bei der Lehre von der Weltvollendung entgegen. Er sucht die einzelne Subsistenz der Wesen zu

retten, und doch reisst die allein wahrhaft seiende göttliche Substanz, die der Welt schon während ihrer zeitlichen Entwicklung alle Subsistenz zu rauben drohte (s. S. 193), vollends nach der Rückkehr derselben alles Sein an sich; er sucht die Strafe des Bösen, und sogar die Ewigkeit derselben, festzuhalten, und muss doch das Böse und das Elend verschwinden lassen in der göttlichen Güte und Seligkeit; er sucht einen Unterschied zwischen beati und miseri festzuhalten, und doch muss er um seiner Anschauung vom Bösen willen auch die Bösen an der seligen Vollendung des Ganzen Theil nehmen lassen und kann nur einen Gradunterschied zwischen beiden statuiren. Seine Lehre vom Bösen liesse erwarten, dass er es stets als der Schönheit des Ganzen förderlich betrachtete, und doch zwingt ihn sein sittliches Gefühl, es immer und immer wieder als ein turpe zu bezeichnen[1]; jene liesse erwarten, dass er sich über die biblische Lehre vom Gericht und von der Ewigkeit gänzlich hinwegsetzte, und doch zwingt ihn sein Glaube, in der Festhaltung der biblischen Lehre bis zum schroffsten Widerspruch mit seiner Weltanschauung fortzuschreiten und ein immer tieferes Sinken und Sichentfernen der Verdammten von Gott anzunehmen[2], ein Ausspruch, der freilich vereinzelt dasteht; endlich liesse seine Lehre vom Bösen erwarten, dass er den Begriff Gnade gänzlich fallen liesse, und doch vermag er sich von demselben nie loszureissen[3]. So zieht sich denn durch die ganze Lehre

[1]) De praedest. c. XVI, 7: „Perniciosa dulcedo libidinis liberum arbitrium in usus turpitudinis mutare superbiendo nequissime voluerat.“ De div. nat. IV, 16: abominabilis turpitudo; V, 35. 36: turpitudo malitiae; de praed. XVIII, 7: turpissima poena u. a. Daneben heisst es aber auch: l. c. XVII, 6: „neque de peccatis poenisque animae efficitur, ut universitas ulla deformitate turpetur.“ De div. nat. V, 35: „Nemo existimat, ullam turpitudinem turpeve in harmonia universitatis posse esse,“ s. S. 375.

[2]) De div. nat. V, 31: „Quemadmodum deificati per innumerabiles divinae contemplationis gradus ascendent, ita a Deo elongati semper descendent per diversos vitiorum suorum descensus in profundum ignorantiae inque tenebras exteriores, in quibus erit fletus et stridor dentium.“

[3]) L. c. V, 30: „Deus in his, quae in ipso sunt, aeternus est per

von der Rückkehr der Zwiespalt zwischen der von der vera ratio erkannten Nothwendigkeit der Aufhebung des Bösen und jeder Strafe [1]) und dem innern Trieb, die letztere festzuhalten, hindurch, und endet theils in der nicht klar zu vollziehenden Vorstellung, dass die Natur selbst frei bleiben werde von jeder Strafe [2]) und nur ihre Accidenzien gequält werden sollen, theils in der dreisten, nur durch sehr hinkende Gleichnisse gestützten Behauptung, dass die Strafen, wie die Belohnungen, zur Harmonie des ewigen Lebens gehören. Indem E. auch bei dieser Doppelseitigkeit deutlich verräth, dass sie nur der Ausfluss eines tief innerlichen, resultatlos endenden Ringens zwischen seiner Speculation und seinem Glauben ist [3]), zeigt er sich uns wiederum als den Mann, in dessen Lehre die Doppelseitigkeit eine principielle ist, weil er selbst besser war als sein System (s. S. 354).

Hiemit schliesst sich der Kreis dieses Systems; wir sind wieder bei dem angelangt, wovon wir ausgiengen, bei Gott, dem allein wahrhaft und Alles Seienden; finis totius motus ist principium sui geworden, wie E. versprochen hatte (S. 403). Es hat sich uns nun auch bestätigt, dass die Weltvollendung durchgehends von E. als eine zukünftige betrachtet wird, ob-

---

gratuitam gratiam; in his vero, quae extra ipsum sunt, aeternus est per severam sententiam." Cfr. V, 33. 38. 23. 21; IV, 5; vergl. S. 397. 402.

[1]) De div. nat. V, 27: „Si humanitatem ex parte in aeterna calamitate captivam remansuram docuero, nonne confestim vera ratio me redarguet? Ratio quippe evidentissime docet, nil summae bonitati contrarium perpetuo esse posse." — V, 36 gesteht der Lehrer auf die Folgerung des Schülers: „quid si natura non solum sanata, verum etiam in paradisum reducta, leprositas omnibus deliciis privata — exardeat, et cetera, quibus discernitur natura et culpa, dum mirabili modo natura omnino phantasias sustineat, in quibus culpa, quod deliquerat, luat: — haec omnia *verisimilia* videntur."

[2]) Selbst in der obigen stärksten Stelle von descensus a Deo elongatorum V, 31 setzt E. hinzu: „in justis tamen et impiis salva et integra omnique contraria passione libera semper erit humana natura."

[3]) L. c. V, 27 legt E. dem Schüler die Worte in den Mund: „Inter haec sibi invicem repugnantia veluti inter aestuantis oceani fluctus cautesque, quas allidunt *afflictus longa et inextricabili deliberatione fatigatus convolvor*, nullamque viam evadendi reperio."

wohl er durch die höhere Betrachtung der Welt das Böse schon jetzt in jedem Augenblick aufgehoben werden, alles Getrennte sich in die ewige Einheit zusammenschliessen lassen und darum die Rückkehr zu Gott als eine in jedem Augenblick wirkliche anschauen sollte (S. 401 f.). Ebenso ist nicht zu läugnen, dass die *pantheistische Anschauung der Welt in diesem Theil seiner Lehre im Allgemeinen sehr zurücktritt.* Nur in den Bestimmungen, welche von dem schliesslichen Einswerden der Creatur mit Gott, von dem Untergang der reinsten Geister in Gott, von der deificatio der Erwählten u. s. f. handeln, nach welchen sich die Substanz der Wesen aufzulösen droht, nähert er sich wieder (s. S. 193) einem Akosmismus, welcher nur die Kehrseite des Pantheismus ist. Seine idealistische Auffassung der Welt, seine stete Hervorhebung des Spirituellen als des Wesens des Wirklichen verläugnet sich aber auch hier nicht. Wie der Mensch seinem substanziellen Wesen nach Geist ist, so *ist die Rückkehr des Geschaffenen zu Gott im Grunde nur seine Vergeistigung,* die Wiedererlangung seines ursprünglichen Wesens: der Körper des Menschen soll sich auf der dritten Stufe der Rückkehr in Geist verwandeln, die Strafen der Bösen sollen nur geistige, die ewigen Freuden der Seligen nur das geistige Anschauen des Lichtes, die Erkenntniss der Wahrheit sein; die Vollendung der übrigen Creatur ist ihre Rückkehr zu den idealen, unkörperlichen Urprincipien und in diesen zu dem Wesen Gottes. Der Process des Todes und der Auferstehung, als Hauptschritt zu dieser Vergeistigung der Materie, muss daher die Grundlage der allgemeinen Rückkehr der Dinge bilden (s. S. 407). Die Hauptfolge der Sünde war ja das Herabsinken in die sinnliche Welt, das Bekleidetwerden mit einem Leibe und in Folge davon die Trennung in verschiedene Geschlechter; daher muss die Rückkehr zu Gott dadurch angebahnt werden, dass diese Hauptfolge der Sünde, die als solche das Haupthinderniss der Rückkehr ist, beseitigt wird, d. h. durch den Tod und die Auferstehung, oder durch die Wiedervereinigung der Geschlechtsunterschiede; und weil der menschliche Leib die adunatio totius sensibilis creaturae ist, so muss die bei ihm stattfindende Auflösung und Einigung des Getrennten auch

grundlegend sein für die Rückkehr der gesammten Natur. So betrachtet lässt sich E. gegen den Vorwurf, wie er denn bei seiner idealistischen Weltanschauung auf die mit dem leiblichen Tode erfolgende Veränderung so grosses Gewicht legen könne [1]), einigermassen rechtfertigen. Aber wenn die höhere Betrachtung der Dinge dem Bösen und also auch dessen Folgen keine Realität zuschreiben kann, wenn für sie das Böse als ein in der Totalität der Welt nicht nur verschwindendes, sondern sogar zu ihrer Harmonie beitragendes Moment erscheint, so ist allerdings die Rückkehr der Welt nur die absolute Betrachtung derselben, »die Betrachtung des Endlichen in seiner Einheit mit dem Unendlichen, wonach alles an sich in Gott Eines und das Bewusstsein dieser Einheit der Geist ist, der vom Einzelnen zum Ganzen sich erhebt und sich in seiner absoluten Betrachtung selbst mit dem Absoluten zur Einheit zusammenschliesst« [2]). Zu dieser Betrachtung scheint E. auch wirklich im 2. Buch de div. nat. einen Anlauf nehmen zu wollen, wenn er cunctae essentiae als in ratione unum, processio und reditus creaturarum als a se invicem inseparabiles für die ratio erklärt [3]); aber im 5. Buch, d. h. bei der eigentlichen Darstellung der Rückkehr, verfolgt er diese Spur nicht weiter. Hier bricht sich vielmehr die christlich theistische Seite seiner Anschauung, nachdem sie bei der Lehre vom Ausgang aus Gott vielfach zurückgedrängt worden war, wieder um so stärker Bahn, so dass die ganze Darstellung dieses Theils den Eindruck macht, als wolle E. mit dieser Lehre von der Rückkehr zu Gott sich durchaus nur auf den Boden des paulinischen *ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (1. Cor. 15, 28.) stellen und einen Commentar hiezu geben [4]).

Dass er hiebei zu dem Resultat einer absoluten *ἀποκα-*

---

[1]) Vergl. *Baur*, L. v. d. Dreieinigkeit II. Thl. S. 330.

[2]) *Baur*, a. a. O. S. 341.

[3]) De div. nat. II, 23 s. S. 152 A. 1 u. S. 401 A. 2.; II, 2, s. S. 361. A. 1.

[4]) Daher das oft wiederholte „Deus omnia in omnibus“ l. c. V, 3. 4. 8. 38. 39 u. a., und Vorrede zur Uebers. der Schol. des Maximus, oben S. 133 A. 3.

τάστασις gelangt, ist um so begreiflicher, als dieselbe, wie bekannt, in der alten wie in der neueren Kirchenlehre ihre Vertheidiger gefunden hat. Abgesehen von der biblischen Lehre finden wir den Gedanken, dass Gott, oder das Gute, das gemeinsame Endziel sei, zu welchem alles Seiende zurückstrebe, schon bei den Neuplatonikern, besonders bei *Proclus*[1]). Principiell durchgeführt erscheint er im System des *Areopagiten*, worin die zu Gott aufführende Hierarchie den aus Gott hervorgetretenen Unterschied wieder in die Einheit mit ihm aufheben soll, was ähnlich wie bei E. dadurch möglich wird, dass auch er einen negativen Begriff vom Bösen hat, und auch bei ihm die Welt es zu keiner selbständigen Existenz gegenüber von Gott bringt, indem das wirklich Existirende in ihr nur das Eine, Gute, Gott ist (s. S. 96). Auch den *Maximus* führte die Lehre von der Einigung aller Dinge mit Gott folgerichtig zur Lehre von der Wiederbringung aller gefallenen Seelen, die er bei *Gregor von Nyssa* fand, dem er überhaupt, wie Erig., in Vielem sich anschliesst. »Das Wort Gottes soll alles in allem werden, um alle zu retten[2]); es soll eine allgemeine Erneurung des ganzen Menschengeschlechts stattfinden am Ende der Welt; Gott werde sich mit allen Geschöpfen einigen, aber je nachdem die Geschöpfe dieser Einigung würdig seien, erzeuge dieselbe bald Lust, bald Schmerzen; es sollen alle Seelen ihre Tugenden, ihre Gesundheit, die sie vor dem Falle hatten, wieder erhalten[3]). Aber Maximus, so sehr

[1]) *Proclus*, instit. theol. 8. 13 s. S. 93 A. 2. Er bestimmt das dritte Moment der Trinität, den *νοῦς*, als das der Rückkehr, der Umkehr zur Einheit; vergl. auch *Baur*, a. a. O. S. 258; *Hegel*, Gesch. der Phil. III, S. 80.

[2]) Ebenso Erig.: „Verbum omnem creaturam accepit, — omnem restauravit," de div. nat. V, 25 (S. 392 A. 1). 27. Dabei zeigt sich aber der charakteristische Unterschied, dass was Maximus als durch die sittliche Thätigkeit des Menschen geschehen sollend hinstellt, von E. mehr betrachtet wird als auf physischem, beziehungsweise metaphysischem Wege geschehen sollend, oder als auf diesem bereits geschehen.

[3]) *Maximus*, Quaest. in script. 47; expos. in Ps. 59; quaest. in script. 59; quaest. et dub. I, 1; vergl. *Ritter*, Gesch. der Phil. VI, S. 550 ff., und oben die parallelen Stellen bei Erig. de div. nat. V, 25. 27. 28. 29. 30. 35. 36; de praedest. c. XVIII, 7.

er auch von dem Sichhineinbilden in Gott und Gott in sich Darstellen spricht (s. S. 107 f.), sucht durch ein ethisches Mass, durch das stete Geltendmachen des αὐτεξούσιον, einen Halt zu gewinnen gegen das areopagitische Versinken in den Abgrund Gottes, vor welchem sich E. nicht ebenso entschieden zu sichern weiss. — Am deutlichsten schliesst sich aber E. in seiner Lehre vom ewigen Leben an ***Origenes*** an, auf den er sich auch wiederholt beruft [1]); mit ihm theilt er die Lehre, dass das Feuer der Hölle kein materielles sei, dass die Strafen nur geistige seien und ebenso dass die Seligkeit nur in geistigen Genüssen bestehe, dass die Finsterniss der Verdammten ihre ignorantia sei, dass das Böse auch in den Dämonen verschwinden könne, dass die Strafen aufhören müssen durch die zuletzt eintretende Wiederbringung aller Dinge, endlich dass alles Materielle sich in Geistiges auflösen müsse, weil Gott alles in allem sein und daher alles in göttlich geistige Form verwandelt werden werde [2]). — Dass endlich E. wie in der Lehre vom Bösen und von der Sünde, so auch in seiner Ansicht von der Vollendung der Welt an ***Schleiermacher*** erinnert, der mit E. nur Eine göttliche Vorherbestimmung, nemlich die Erwählung zur Seligkeit in Christo, und ein wenn auch nur nach und nach stattfindendes Eintreten aller in das Reich Gottes statuirt, weil Gott »den Wirkungskreis Christi nicht geringer bestimmt haben könne als den Umfang des menschlichen Geschlechtes« [3]), ist nur die Folge der beider-

---

[1]) De div. nat. V, 27. 28 citirt er grosse Abschnitte aus de princ. l. III, in epist. ad Rom. l. III; ebenso auch aus *Gregor*, de imag. c. XVII.

[2]) *Origenes*, de princ. II, 11. 10; I, 6 u. a.; vergl. Erig. de div. nat. V, 30. 35. 27. 38; de praed. c. XVII, 8. 9 u. a.; Orig. (de princ. II, 11) und *Clemens* (Strom. IV, 6; VI, 14) nahmen ferner ähnlich wie E. verschiedene Stufen der Seligkeit an; vergl. auch zu Orig.'s Geständniss, dass diese Lehre für Schwache und Ungebesserte schädlich werden könnte (contra Cels. VI, 26), mit E.'s Ausspruch de div. nat. V, 36, dass seine Theorie vom Bösen nur für pauci recte sapientes zugänglich sei, s. S. 392 A. 1.

[3]) *Schleiermacher*, christl. Glaube II, §. 117—120; vergl. besonders damit de div. nat. V, 27: „Verbum non partem humanitatis, sed universaliter totam accepit et restituit, et nihil humanitatis perpetuis poenis obnoxium reliquit," S. 425 A. 1.

seitigen Anschauung vom Bösen; doch können wir die Parallele hier nicht in's Einzelne verfolgen, da Schleiermacher die Erwählung auf das frühere oder spätere Hinzukommen zur Gemeinschaft mit Christo, Erig. auf die Grade der Vereinigung mit Gott, die Rangunterschiede im Hause Gottes, bezieht.

---

Ehe wir nun zu dem Endurtheil über E., seine Stellung und Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Wissenschaft übergehen, werfen wir einen Blick auf ***das Schicksal dieser Lehre*** und ***ihren Einfluss auf die Theologie des Mittelalters,*** um hiedurch das Endurtheil anzubahnen.

Dass die Lehre E.'s schon bei seinen Lebzeiten lebhaften Widerspruch fand, haben wir oben gesehen; und gerade der Eifer, womit ihn seine Gegner verfolgten, die wegwerfenden Urtheile der Synoden von Valence und Langres, die Aufmerksamkeit des Papsts Nicolaus auf ihn zeigen, dass der Einfluss seiner Lehre bedeutender war, als man wünschen mochte. Doch fand sein ganzes System keine unmittelbaren Nachfolger und bildete nie eine Schule. Wie E. selbst mehr ein Eklektiker und seine Lehre eine aus verschiedenen Principien gemischte ist, so wurde aus derselben mehr nur Einzelnes von Einzelnen angenommen. Auch die Angriffe richteten sich nur gegen einzelne heterodoxe Lehren, wie gegen die von der Prädestination und vom Abendmahl; aber die speculative, idealistisch pantheistische Grundlage des ganzen Systems in ihrem das ganze Gebäude des christlichen Glaubens umstürzenden Charakter scheint man Jahrhunderte lang kaum geahnt, nicht aber wahrhaft begriffen zu haben. Er stand zu hoch über seiner Zeit durch die Tiefe seiner Speculation; »er schuf eine Zukunft und stund deshalb in der Gegenwart allein da«[1]. Nur Ein Schüler E.'s wird von Gale erwähnt, Humbaldus Cameracensis, der lange Zeit hindurch ein Anhänger seiner Lehre gewesen sein soll[2]; auch mochte Wulfadus, dem das

---

[1]) *Staudenmaier*, J. Scot. Erig. S. 205.

[2]) *Gale*, Test. de J. Scot. E. in der praef. zu de div. nat. S. 1 citirt aus hist. episcop. Antissidor. die Notiz über Humbaldus, dass er „liberalium artium studiis apprime instructus Joannis Scoti, qui ea

Werk de div. nat. gewidmet ist (S. 61), ein Geistesverwandter des E. gewesen sein.

In der ersten, dem Platonismus befreundeten Zeit der Scholastik scheint E. in hohem Ansehen gestanden zu haben, was nicht befremden kann, da er auch den heterodoxen Theil seiner Lehre durch Citate aus dem Areopagiten und Maximus, aus Origenes, Augustin und den Kirchenvätern überhaupt, sowie durch die fast schrankenlose Willkür seiner Exegese trefflich zu decken weiss. So wird er in dem dem Richard a S. Vict. zugeschriebenen liber Exceptionum der Erfinder der Theologie genannt (s. oben S. 60 A. 2.). Es war vor allem E.'s Ausspruch über die *Einheit der Philosophie und Theologie* (S. 113), sowie der die kirchliche Autorität als massgebend anerkennende Theil seiner Aussprüche über das Verhältniss der Autorität zur Vernunft, des Glaubens zum Wissen, was von der Scholastik acceptirt wurde. Einige Sätze *Anselm's* und des *Thomas von Aquin* harmoniren hierin besonders deutlich mit der Lehre E.'s [1]), die freilich, wie wir sahen, in ande-

tempestate per Gallias sapientiae fundebat radios, factus pedissequus, cujus disciplinatui longo tempore inhaerens er divina simul et humana" gelernt habe.

[1]) *Anselm*, de fide Trinitatis c. II, p. 61 (ed. Gerber, Venet. 1744): „Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam; — prius fide mundandum est cor; — qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget;" vergl. hiemit Erig. de div. nat. II, 20: „Non alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur, credere, et quae vere creduntur, intelligere." Ferner Anselm, cur Deus homo c. II, p. 109; *Thomas* von Aquin, de veritate cathol. fidei contra gentes I, 7: „Veritati fidei Christianae non contrariatur veritas rationis. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria;" vergl. E. de div. nat. I, 66: „Vera auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati; ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare non dubium est;" s. S. 114 ff. — Aehnlich wie E. bleibt auch Tho-

ren Aussprüchen ebenso entschieden das Recht der freien Vernunftforschung auf Kosten der kirchlichen Autorität geltend macht, worin ihm *Abälard* und *Berengar* zu folgen scheinen[1]). Auch E.'s Ideenlehre scheint nicht ohne Einfluss auf den Realismus der Scholastik geblieben zu sein, z. B. auf die Art, wie *Anselm* die Ideenlehre mit der Schöpfung in Verbindung setzt[2]), auf die Lehre des *Alexanders von Hales*, dass in Gott, obschon er Einer sei, eine Mehrheit, ja eine unendliche Vielheit der Ideen sei, und dass alle diese Ideen als die ersten Gründe der Dinge nach ihrer klaren Einheit in ihm liegen[3]); dass der Logos die Idee der Ideen, die lebendige Kunst sei, nach der alle geschaffenen Wesen im göttlichen Verstande sind, die Weisheit Gottes, nach deren Urbild die Dinge ewig erschaffen werden[4]).

mas vom platonischen Standpunct aus zwischen pantheistischer und theistischer Ansicht in der Mitte; ähnlich wie E. bezeichnet er Gott auch als das absolute Wissen, und läugnet den Unterschied zwischen absolutem Wissen und absolutem Sein in Gott (s. S. 344 A. 2 u. S. 170 A. 1).

[1]) Vergl. *Abälards* Lehre, dass der Schlüssel zur Weisheit der Zweifel und dass der Glaube humanis rationibus est adstruenda, dass disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum penetranda plurimum valet," Sic et Non p. 17—22 mit Erig. de div. nat. IV, 9; II, 16; I, 69 u. a. s. o. S. 116—117; vergl. hiezu auch *Staudenmaier*, L. v. d. Idee S. 609; 596 ff.

[2]) *Anselm*, Monolog. c. 9 ff.: „Nullo pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive forma, vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia, aut quomodo futura essent etc. Vergl. hiemit Erig. de div. nat. II, 2 u. 36, wo die primordiales causae als species, formae, principalia exempla etc. im Verstand Gottes dargestellt werden, s. S. 214 ff.

[3]) *Alexander Alesius*, Summa universae theologiae, quaest. XIV membr. 3 ff.: „Unitas divinae essentiae non excludit neque pluralitatem, imo infinitatem idearum in Deo, quod scilicet in Dei essentia omnes rationes naturae singulorum entium conditorum vel condendorum in una inconfusa unitate sint convolutae;" vergl. Erig. de div. nat. III, 1; II, 15 u. a. s. S. 217 ff.

[4]) Ibid. quaest. XXIII, membr. 2: „Idea porro idearum est ars viva, secundum quam res omnes conditae et condendae sunt in intel-

Mag hier der Einfluss E.'s ein speculativ befruchtender gewesen sein, gewiss ist, dass auch der mystisch pantheistische Theil seiner Lehre nicht ohne Wirkung blieb, und dass er bei solchen, die ihn in's Schwärmerische ausbildeten, zu groben Irrthümern führte. Hiebei lässt sich der unmittelbare Einfluss E.'s geschichtlich nachweisen, während die Quelle obiger Lehren der Scholastiker wohl nur theilweise und bei Vielen nur mittelbar auf E. zurückzuführen sein dürfte.

Als im Anfang des 12. Jahrhunderts *Amalrich von Bena* und *David von Dinanto* um ihrer pantheistischen Lehre willen angegriffen wurden, beriefen sie sich auf Erig. Amalrich war von E.'s Lehre aus, dass Gott allein wahrhaft existire, dass alles nur eine Erscheinung Gottes sei u. a., zu Sätzen gelangt wie: Gott ist Alles, Gott und Creatur ist dasselbe[1]; von E.'s Ideenlehre aus zu dem Satz, dass die Ideen, soweit sie in Gott sind, dasselbe sind, was Gott ist[2]; von E.'s Lehre aus, dass alle Dinge zu Gott zurückkehren, zu dem Satz, dass nach der Rückkehr zu Gott alles in ihm ungetrennt Eines sein

---

lectu divino; nempe ipsa essentia et scientia Dei, ex qua, per quam et ad cujus exemplar omnes res in aeternum producuntur;" vergl. E.'s Lehre vom Logos als der universalis forma der Idealprincipien S. 217 ff. — Der Gelehrsamkeit eines *Albertus Magnus* konnte E.'s Lehre gleichfalls nicht entgehen; in der Summa theolog. t. I, tract. IV, quaest. XX, membr. 2 finden wir Sätze behandelt wie: esse omnium est superesse divinitatis," was E. von Dionys (s. S. 142 A. 1), „Verbum Dei forma est non formata, verbum autem Deus est, ergo Deus forma omnium est effectiva et paradigmatica," was E. von Augustin aufgenommen hatte. — Vergl. auch *Thomas* Aqu. Sentent. XVII, 1. u. a. mit Erig. de div. nat. I, 3. 71; II, 2; III, 4; s. S. 141 u. 161 ff.

[1]) S. *Gerson*, op. om. Antwerp. tom. IV: de concordia metaphysicae cum logica p. 821 ff.: „Omnia sunt Deus; in ipso sunt omnia, imo ipse est omnia; creator et creatura idem sunt." Vergl. Erig. de div. nat. II, 2: „Num negabis creatorem et creaturam unum esse?" III, 10: „Deus itaque omnia est" etc. s. o. S. 187 u. 196.

[2]) Gerson a. a. O.: „Primordiales causae, quae vocantur ideae, i. e. forma sive exemplar, creant et creantur; cum tamen secundum Sanctos in quantum sunt in Deo, idem sunt quod Deus," was deutlich aus E. de div. nat. II, 2 u. 36 genommen ist s. o. S. 214 A. 1); vergl. S. 215, wo wir sahen, dass sich die Idealprincipien auflösen in Begriffe von göttlichen Eigenschaften.

werde [1]). Es zeigt sich hierin, wie in seiner Lehre von den drei Perioden der Welt, d. h. von dem Reich des Vaters, dem des Sohnes und dem des Geistes, dass ihm die Welt und ihre Geschichte nur die Selbstbewegung Gottes, der Process der Idee ist, die aus sich heraustritt, um wieder zu sich zurückkehren. Amalrichs Schüler und Anhänger David von Dinanto macht Gott zum materiellen Princip von allem: alle Dinge kommen aus Einem und durch Eines, dieses aber sei Gott in der Eigenschaft der ersten Materie, d. h. des über den Unterschied von Geist und Materie erhabenen genus [2]). Die krasse Vergöttlichnng des Fleisches aber, zu welcher er und seine Anhänger fortschritten [3]), kann der Lehre E.'s bei ihrem wesentlich idealistischen Charakter nicht im Geringsten zur Last gelegt werden. Uebrigens ist die Berufung dieser zwei Männer auf Erig. gewiss mit ein Beweis, wie vergeblich es ist, den Pantheismus aus der Lehre E.'s gänzlich hinaus interpretiren zu wollen.

Durch diese zwei Männer mag E.'s Lehre auch auf *die mystischen Sekten des Mittelalters*, die Katharer, die Brüder und Schwestern des freien Geistes u. a., namentlich auch auf deren allegorische Auffassung der Person Christi, einen Ein-

---

1) *Gerson* a. a. O.: „Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic omnia sunt unum et omnia sunt Deus; Deus enim est essentia omnium creaturarum et est omnium." Cfr. E. de div. nat. I, 3. 12 u. a. — Auch über das ewige Leben und die Strafen des Bösen scheint Amalrich ähnliche rein spiritualistische Ansichten gehabt zu haben, wie E.; s. *Engelhardt*, Kirchenhistor. Abhandl. S. 255.

2) Deus est principium materiale omnium" s. *Albertus* Magnus, Summa theol. t. I, tract. IV, quaest. 20; tr. VI, qu. 29; tr. XVIII, qu. 70; t. II, tract. I, qu. 4; *Thomas* Aquin. Comm. in 4 libros Sentent. l. II, dist. XVII, qu. 1, art. 1.

3) Z. B. in dem Satz: „Wat man nu dede in der leve, dat were kene Sunde, also mohte man stelen, roven, unkuscheyt driven sunder Sunde, wen dat scheghe in der leve," s. *Hurter*, Innocens III, B. II, S. 238 ff. *Tennemann*, Gesch. der Philos. VIII, 1. 316 ff.; *Schmid*, der Mysticismus des Mitt.Alt. in seiner Entstehungsperiode, Jena 1834.

fluss ausgeübt haben, während freilich ihr manichäischer Dualismus der Lehre des E. diametral entgegengesetzt ist Die *Albigenser* sollen E.'s Werk de div. nat. gelesen und einiges Gewicht darauf gelegt haben [1]. Es war ohne Zweifel E.'s Uebersetzung und Commentirung der pseudodionysischen Schriften, was die einer mystischen Richtung huldigenden Geister jener Zeit zuerst auf ihn aufmerksam machte. Namentlich scheint mit E.'s Lehre eine geheime Schrift *»de novem rupibus«* zusammenzuhängen, welche der Sekte der Brüder und Schwestern des freien Geistes angehört, und in der sich folgende Hauptsätze finden: „Es gibt keine Welt, weil Gott Alles und Alles Gott ist; Alles ist aus Gott geflossen und in Gott kehrt Alles zurück; der vernünftige Geist ist unerschaffen, ist ein Theil des göttlichen Wesens. Die Abstraction von der Endlichkeit, durch die der Mensch sich von der Welt befreit, macht ihn Eins mit Gott; dadurch wird er selbst Gott, Sohn Gottes und Christus [2]. Der Vater gebiert noch immer seinen Sohn und zwar denselben Sohn; was die heil. Schrift von Christo spricht, das ist von jedem göttlichen Menschen wahr [3]. Ist die Seele so mit Gott Eins geworden, so hören die sündhaft scheinenden Handlungen auf, dieses zu sein, weil sie wesentlich Handlungen Gottes selbst sind; will Gott, dass ich sündige, so soll ich nicht wollen, dass ich nicht gesündigt habe; und wenn der Mensch tausend Todsünden gethan hätte, so dürfte er nicht wollen, dass er diese Sünden nicht gethan hätte« u. s. f. [4]), worin der Keim von E.'s Lehre vom Bösen, dass es zur Schönheit des Ganzen mitwirke, die des Guten erhöhe und daher selbst non omnino laude caret,

---

[1]) Vergl. *Staudenmaier*, Scot. Erig. S. 205.

[2]) Vergl. E.'s Lehre von der deificatio V, 8, 20 u. a.; von der Abstraction vom Endlichen durch die höhere Betrachtung der Welt S. 402; von der Ewigkeit und Zeitlichkeit des Geschaffenen S. 237.

[3]) Vergl. Erig. de div. nat. II, 33; 14, S. 348 A. 3.; *Maximus*, expos. in Orat. Dom. I, 354, S. 170 A. 3.; *Dionys*, de div. nom. II, 7—8, S. 101 A. 1.

[4]) Vergl. über diese Schrift *Staudenmaier*, Lehre von der Idee S. 511 u. 627 ff.; *Mosheim*, Kirch.Gesch. des N. Test. II. Bd. S. 728 ff.

zur spinozischen Consequenz, namentlich zu der der Läugnung der Freiheit, weitergebildet erscheint.

Unter den einzelnen Mystikern möchten wir beispielsweise noch auf die Aehnlichkeit der Lehre *Meister Eckhart's* mit E. hinweisen. »Gott ist der Einzige, sagt Eckhart, der von sich behaupten kann: ich bin (Erig. Deus solus vere est, de div. nat. I, 3); er ist *das* Wesen; nicht etwa das höchste Wesen, denn das würde eine Vergleichung mit andern Wesen voraussetzen (E. Deus omnium essentia est; Deo nihil oppositum etc. S. 161 — 163) [1]; wenn man z. B. sagt: Gott und die Creatur, so sagt man genau so viel, als wenn man Gott allein nennt (E. Creator et creatura unum est S. 138. A. 1); jedes Ding ist eine Urkunde göttlicher Natur (E. Cetera ipsius theophaniae sunt etc. S. 207 A. 1.) [2]; die Creaturen sind ein blosses Nichts, allein gehalten durch die stete Gegenwart Gottes (E. Nihil intra se est, in quantum vere est, nisi summa bonitas, quia sola vera est S. 207 A. 1.). Gott ist über alle Natur, ja seine Natur ist, dass er ohne Natur ist; selbst der Ausdruck Wesen ist noch zu gering für Gott; Gott ist auch nicht gut, noch besser, noch bestes, sondern mehr als das« [3] (ebenso Erig.: Essentia, bonitas etc. dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, ὑπερούσιος igitur est etc.; S. 163 A. 1). Eckhart schwankt übrigens in der Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Creatur ganz ähnlich wie Erig., indem er bald bestimmt unterscheidet zwischen beiden, bald sagt, die Creatur sei selbst Gott und Gott sei alle Dinge [4]). Hatte E. das Einswerden des Subjects mit dem Object in das Erkennen gesetzt, so setzt Eckhart es in das Gefühl: »was

---

[1]) *Meister Eckhart's* Schriften, herausgegeben von Dr. Franz *Pfeiffer* S. 56. — Vergl. auch die Andeutungen Eckhart's, dass Gott sich seiner selbst im Geist des Menschen bewusst werde, mit Erig. Homil. in prolog. evang. sec. Joan., s. o. S. 357 A. 1.

[2]) A. a. O. S. 56. 254.

[3]) A. a. O. S. 136. 160. 169 ff. 268: „Es ist so unrecht, Gott ein Wesen zu nennen, als die Sonne bleich oder schwarz;“ S. 318—319.

[4]) A. a. O. S. 199. 325 u. a.; vergl. „*Hollenberg*, über Meister Eckhart und die deutsche Mystik seiner Zeit“ in „deutsche Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben,“ Jahrg. 1858, S. 283 ff.

der Mensch liebt, das ist er; liebt er einen Stein, so ist er ein Stein; liebt er einen Menschen, so ist er ein Mensch; liebt er Gott, so wird er Eins mit ihm« [1]). Wie E. als aufzulösende Hindernisse der Rückkehr zu Gott die Leiblichkeit, die geschlechtliche Getheiltheit und überhaupt die Unterschiede in der Creatur betrachtet, so setzt ähnlich Eckhart die Haupthindernisse der Vergottung in die Zeitlichkeit, Leiblichkeit und Mannigfaltigkeit. Auch über die Sünde und deren Strafen hat Eckhart ähnliche Vorstellungen wie Erig.; er denkt sich jene am liebsten als ein blosses Nichts, als einen Mangel, es brenne uns in der Hölle nichts [2]). Wie weit solche Aehnlichkeiten in der Lehre einem unmittelbaren, und wie weit sie nur einem mittelbaren Einfluss E.'s zuzuschreiben sind, lässt sich wohl nicht mehr ermitteln. Gewiss ist aber, dass E.'s Schrift de div. nat. im Anfang des 13. Jahrhunderts vielfach gelesen und von »claustrales und scholastici« zum Gegenstand eines eifrigen Studiums gemacht wurde, was aus der Verdammungsbulle des Papsts Honorius III. hervorgeht.

Nachdem nemlich E. zuerst durch seine Uebersetzung des Areopagiten die Aufmerksamkeit des Papsts Nicolaus auf sich gezogen hatte (s. S. 26 ff.), scheint die Berufung Amalrichs von Bena und Davids von Dinanto auf de div. nat., vielleicht auch die Beschäftigung der Albigenser damit, die Aufmerksamkeit des Papstes im Anfang des 13. Jahrhunderts wieder auf E.'s Lehre, und auf die Schrift de div. nat. insbesondere, gelenkt zu haben. Die Verurtheilung der Lehre Amalrichs und Davids durch die Synode zu Paris im Jahr 1209 und das Lateranconcil vom Jahr 1215 scheint eine genauere Untersuchung der Lehre E.'s zu Paris und Rom veranlasst zu haben, welche damit endete, dass Papst ***Honorius III. durch eine Bulle vom 23. Januar des Jahrs 1225 die Schrift de div. nat. verdammte,*** die Zusammensuchung und Verbrennung aller vor-

---

[1]) A. a. O. S. 199.

[2]) A. a. O. S. 65: „Lege ich eine Kohle auf die Hand, so brennt mich das Nichts, weil die Kohle etwas (die Natur des Feuers) in sich hat, was meine Hand nicht hat.“ Cfr. Erig. de praed. c. XV, 10, S. 381 A. 1.

handenen codices befahl, und alle, welche innerhalb von 15 Tagen nach Bekanntmachung der Bulle das Buch nicht abliefern würden, mit Excommunication bedrohte [1]). Der Wortlaut der Bulle ist folgender:

Honorius episcopus, servus servorum Dei, archiepiscopis et episcopis etc.

Inimicus homo zizania bono semini seminare non cessat etc. Nuper siquidem, sicut nobis significavit venerabilis frater noster Parisiensis episcopus, est quidam liber, Periphysis titulatus, inventus [2]), tot scatens vermibus haereticae pravitatis, unde a venerabili fratre nostro archiepiscopo Senonensi et suffraganeis ejus in provinciali concilio congregatis justo est Dei judicio reprobatus. Quia igitur liber, sicut recepimus, ***in nonnullis monasteriis et aliis locis habetur, et claustrales nonnulli et viri scholastici,*** novi tamen forte plus quam expediat amatores, ***se studiosius lectione occupant dicti libri,*** gloriosum reputantes, ignotas proferre sententias, cum Apostolus profanas novitates doceat vitare, nos juxta pastoralis sollicitudinis debitum corruptelae, quam posset ingerere liber hujusmodi, occurrere satagentes, vobis universis et singulis in virtute sancti Spiritus districte praecipiendo mandamus, quatenus libellum istum sollicite perquiratis, et ubicunque ipsum vel partem ejus inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri possit, sine dilatione mittatis solemniter comburendum; alioquin vos ipsi publice comburatis eundem, subditis vestris expresse injungentes, ut, quicunque ipsorum habent vel habere possunt in toto vel in parte exemplaria dicti libri, ea nobis differant resignare, in omnes, qui ultra quindecim dies, postquam hujusmodi mandatum seu denuntiatio ad notitiam eorum pervenerit, librum ipsum totum aut partem scienter retinere praesumpserint, excommunicationis sententiam incurrisse notamque pravitatis haereticae non evadent.

Datum Laterani decimo Calendas Februari etc.

---

[1]) *Gerson,* op. om. t. IV, S. 821 ff. — Hist. littér. de la France t. V. p. 423.

[2]) Hienach scheint das Buch vorher einige Zeit in Vergessenheit gewesen zu sein.

Dass diesem Befehl, sei es wissentlich oder unwissentlich, nicht überall entsprochen wurde, zeigen die noch übrigen codices, welche in's 11. bis 13. Jahrhundert zu setzen sein dürften (s. S. 62). Dass aber diese codices in verhältnissmässig sehr geringer Zahl vorhanden sind, wird ohne Zweifel von der Vollstreckung des obigen Befehls herrühren. Nun scheint das Werk, von welchem man fortan, wie es scheint, keine Abschriften mehr zu machen wagte, Jahrhunderte lang in Vergessenheit gerathen zu sein; nur wenige Scholastiker und einige Mystiker scheinen einigermassen, doch wohl nur mittelbar, unter dem Einfluss desselben zu stehen. Auch die Reformationszeit weckte den Schlummernden nicht aus dem Grabe, bis Gale das Werk in Oxford wieder auffand und im Jahr 1681 den »diu desideratum« neu edirte. Aber auch den Neugebornen erwartete dasselbe traurige Schicksal; ein Decret Gregors XIII. vom 3. April 1685 setzte das Buch auf den index librorum prohibitorum [1]). Erst der neueren Kirchen- und Dogmengeschichte, theilweise auch der Geschichte der Philosophie, war es vorbehalten, nachdem Mabillon und Natalis Alexander in kirchlichem Feuereifer (s. S. 54 ff.) ihn um seiner Ketzereien willen unbarmherzig in den Staub getreten hatten, den speculativen Geist E.'s wieder zu Ehren zu bringen. Aber, wie es in der Regel geht, man verfiel nun auf das andere Extrem, und holte das lange Versäumte auf entschieden übertriebene Weise herein, indem man ihn als den Vater der Scholastik und Mystik des Mittelalters und der abendländischen Philosophie überhaupt darstellte, ihn in Bezug auf Genialität den Koryphäen der neusten Philosophie gleich, ja in Bezug auf Universalität des Standpuncts und glaubige Gesinnung noch über dieselben setzte (s. S. 2 ff.; 149 A. 1.),

---

[1]) Der auf Befehl des Tridentinischen Concils gefertigte index enthält die Schrift de div. nat. noch nicht, ohne Zweifel weil sie damals ganz vergessen war. Im späteren Index heisst es: „Erigena Joannes Scotus de Divisione naturae libri V. Accedit appendix ex Ambiguis S. Maximi graece et latine. Decretum III April. MDCLXXXV;" diu desiderati ist weggelassen vom Titel der Gale'schen Ausgabe. — S. Floss S. 440—442.

während schon aus obiger Skizze des Einflusses dieser Lehre hervorgeht, wie wenig E. unmittelbar in die Gestaltung der Scholastik, und wie er gar nicht in die Zeit eingriff, in welcher der Grund der neueren Philosophie gelegt wurde; denn Cartesius († im Jahr 1656) und Spinoza († 1677) lebten zu einer Zeit, in der E. in völliger Vergessenheit lag, und auch die neueren Philosophen scheinen ihn nicht oder nur sehr wenig gekannt zu haben [1]), und bloss durch die verwandte Tiefe ihres Geistes auf so manchen Puncten ihrer Speculation mit ihm zusammengetroffen zu sein. Ein mehr nur ahnungsvoll ausgesprochenes Princip sehen wir ja öfters Jahrhunderte lang vergessen oder doch unbenützt bleiben, bis es in einem späteren Geiste, der, oft ohne es zu wissen, auf Altes zurückgreift, um neue Bahnen zu brechen, wieder lebendig und zukunftreich wird.

Suchen wir hienach zum Schlusse ein *Urtheil über die Bedeutung E.'s für die abendländische Wissenschaft* zu gewinnen.

Man hat in E. den Vater der Scholastik und Mystik des Mittelalters und in seinem System die wahre und kräftige Einheit beider finden wollen [2]). Untersuchen wir, wie viel an dieser Auffassung Wahres ist. Fasst man das innere *Wesen der Scholastik* nur allgemein als »die enge Verbindung der Religion mit der Philosophie,« und charakterisirt man ihr Streben nur damit, dass sie jene beiden als Eines darzustellen, den Glauben in das Wissen zu erheben suche [3]), so bildet in der That E. den Ausgangspunct dieser Richtung, da er zuerst das Princip der Einheit der Theologie und Philosophie klar und bestimmt aussprach. Allein wir müssen das Wesen der Scholastik nach Inhalt und Form noch genauer bestimmen, und da wird sich ein durchgreifender Unterschied zwischen ihr und der Lehre des E. nicht verkennen lassen. Die Scholastik ist die Periode der formellen Verarbeitung des Dogma's, der Vermittlung des zum Bewusstsein gebrachten und im

---

[1]) *Hegel* (Gesch. der Phil. III, S. 159) berührt ihn nur ganz kurz.

[2]) So *Staudenmaier*, s. o. S. 2. A. 1.

[3]) Staudenmaier, Scot. Erig. S. 446 ff.

Symbol fixirten Glaubens für das subjective Denken. Das Ganze des Stoffs war ein für sie gegebenes; ja oft war für sie auch das Einzelne bis auf die feinsten Distinctionen hinaus fixirt. Es konnte sich daher für sie nur um dialektische Ausbildung des theils noch nicht bis in's Einzelste gegliederten, theils besonders noch nicht mit den Stützen demonstrativer Gewissheit versehenen, traditionellen Stoffes handeln. So arbeiteten einmal die doctores ecclesiae überwiegend nicht in dem reinen Interesse des Denkens, sondern für die Kirche; *ihre Speculation war nicht frei,* sondern durchaus an den gegebenen Inhalt gebunden; sodann fasste namentlich ihre Dialektik den christlichen Glauben nicht in seiner Gesammtheit an, sie *drang nicht ein in die Tiefe und Einheit des Ganzen,* sondern hieng sich nur an das Einzelne und schlug es nach allen Seiten breit durch eine Menge spitzfindiger Fragen; weil sie nicht eigentlich denken durften, mussten sie in's Grübeln verfallen. Es ist daher allerdings bis auf einen gewissen Grad ernstlich der Wille der Scholastiker, den Glauben mit der Vernunft zu vermitteln; aber wenn eine wirkliche Ausgleichung des Gegensatzes hätte stattfinden sollen, so hätte die Scholastik der freien Speculation noch weit mehr Raum schaffen, die Philosophie zur Religion in ein viel selbständigeres Verhältniss setzen müssen; aber eine Philosophie, die sich nur formal, nur abstract logisch verhalten darf, kann noch keine Philosophie heissen.

Ganz anders sehen wir die Speculation E.'s sich mit dem christlichen Glauben vermitteln. E. stellt sich zur Tradition in ein ganz anderes Verhältniss. Er verschmäht sie durchaus nicht, aber er achtet die Vernunft doch höher als die Autorität, und will die Sentenzen der Väter nur in Nothfällen zur Erhärtung des Beweises eingeführt wissen (s. S. 116 ff.). So *stellt er sich auf einen viel freieren Standpunct,* und obschon das Gebäude der Kirchenlehre auch ihm als ein fertiges entgegentrat, nahm er es doch nicht in seiner traditionellen Form auf, um es im Einzelnen zu verarbeiten; vielmehr *fasste seine Speculation den Inhalt des christlichen Glaubens in seiner Gesammtheit und Einheit an* und goss ihn in eine eigenthümliche, von der

Tradition abweichende, dialektische Form, in das System der vier Naturen, so dass bei ihm nicht nur in einzelnen Spitzen, sondern im innersten Kern seiner Lehre die Philosophie mit der Theologie verschmolzen ist. Sein universeller Blick richtet sich mit Vorliebe auf die Betrachtung der Welt im Grossen und Ganzen, daher das Ueberwiegen der Theologie und Kosmologie in seinem System, daher das stete Recurriren von der Betrachtung der Dinge im Einzelnen auf die altior rerum speculatio oder ihre Betrachtung im Ganzen, daher bei der Anthropologie die stete Betonung der kosmischen Bedeutung des Menschen, daher die Auflösung der Soteriologie in einen kosmischen Process, daher das völlige Zurücktreten vieler mehr speciell christlichen Lehren, wie der von der Versöhnung durch Christi Tod, von den Sacramenten und den Gnadenmitteln überhaupt, von der Wiedergeburt und der Aneignung des Heils, von der Kirche, von den Erkenntnissquellen des Christenthums u. a. Bei dieser speculativen Grundlage, die er seinem System gab, sehen wir ihn daher auch gleich im Anfang seiner Lehre sich nicht auf den Boden der christlichen Offenbarung stellen, sondern von der Erkenntniss Gottes ausgehen, so weit sie an sich möglich ist (S. 161 ff.). *Er entwickelt darum seine Lehre auch nicht in demselben Interesse wie die Scholastiker,* nemlich zur Rechtfertigung des Dogma's für die Kirche, sondern in rein speculativem Interesse. E.'s Lehre unterscheidet sich also vom Wesen der Scholastik dadurch, dass sie sich nicht wie diese unbedingt an die Tradition bindet, sondern sich im Wesentlichen frei über sie stellt, dass sie nicht zur Rechtfertigung der Kirchenlehre in die Schranken tritt, sondern sich nur mit ihr, so weit sie es überhaupt für nöthig findet, im reinen Interesse speculativer Erkenntniss auseinandersetzt, und namentlich dass sie sich nicht ausschliesslich an die einzelnen Puncte des christlichen Glaubens hängt, sondern vor allem denselben in seiner Totalität erfasst und ihn speculativ zu begründen sucht.

Nicht minder deutlich zeigt sich der Unterschied, wenn wir auf die *äussere Form* der beiderseitigen Lehre blicken, welche bei der Scholastik vom Inhalt unzertrennlich ist. Aus-

gehend von einem Glaubenssatz entwickelt die Scholastik den Inhalt desselben durch Aufstellung eines starren Gerüstes von corollaria, quaestiones, membra, articuli u. s. f. Hievon finden wir bei E. nichts. Er geht nicht von einem positiven Dogma, sondern von einer speculativen Grundeintheilung aus und entwickelt seine Lehre in platonischer Weise in einem ganz ungezwungen fortschreitenden Dialoge, in welchem sich von selbst einzelne Dogmen herausarbeiten, andere, zum Ganzen weniger passende, übergangen werden und Tradition und Exegese nur als gelegentliche Beigabe erscheinen. Mag darum auch E. schon zu seinen Lebzeiten für einen quasi scholasticus gegolten haben [1], wir dürfen doch den E. nicht als den Vater der Scholastik betrachten, da sie von einem wesentlich anderen Geist durchweht und in eine andere Form ausgeprägt ist, als die Lehre E.'s. Gewiss hätte die Scholastik, auf die Principien des E. sich stellend, einen anderen, d. h. einen viel freieren Verlauf genommen, die recta ratio gegenüber der Autorität weit mehr zu ihrem Rechte kommen lassen und weit mehr die christliche Weltanschauung in ihrer Totalität speculativ zu begründen gesucht. Der Satz E.'s, dass die wahre Religion und die wahre Philosophie Eines sei, und sein Versuch der Durchführung dieses Princips in de div. nat. ist allerdings von epochemachender Bedeutung für die abendländische Wissenschaft; aber *er macht E. nicht zum Vater der Scholastik, sondern zum Gründer der speculativen Theologie des Abendlandes,* und der Scholastik eben nur so weit sie speculative Theologie, insbesondere so weit sie noch dem Platonismus befreundet ist; denn E.'s Lehre ist durch und durch von platonischen Principien getragen, weit weniger von aristotelischen.

Hieraus erhellt auch das *Verhältniss E.'s zur Mystik* des Mittelalters. Diese soll nach *Staudenmaier* wie die Scholastik mit E. begonnen haben: die beiden Richtungen, in welchen das Gefühl seine Wahrheit durch das Denken, das Denken sein Leben durch das Gefühl erhält, und welche in der Mystik,

---

[1]) *Florus,* lib. adv. J. Scoti erroneas definitiones, praef. Maugnin, Vind. praed. et grat. I. Thl. S. 585: „A multis quasi scholasticus habetur.“

d. h. in der Scholastik des Gefühls, und in der Scholastik, d. h. in der Mystik des philosophirenden Verstandes, neben einander hergingen, habe E. zuerst in ihrer Einheit dargestellt; und so sei er nicht nur jener, mit welchem die Scholastik und zugleich die Mystik des Mittelalters begann, sondern auch die wahre und kräftige Einheit beider Systeme. »War es einerseits sein Streben, durch die denkende Betrachtung die Eine grosse Wahrheit der Welt und des Christenthums in einem grossartigen System hinzustellen, und bewies er sich durch dieses Streben als Scholastiker, so ging diesem Streben nach Wahrheit das andre nebenher, in der Einheit seines Geistes mit dem göttlichen Geiste sich zu gründen und jene Einheit die Seele seines ganzen Lebens sein zu lassen, — und so war er Mystiker.« [1])

Es finden sich nun allerdings manche mystische Elemente bei E.; der Einfluss des Areopagiten verläugnet sich in keinem Theil seines Systems; namentlich sahen wir, dass E. in der Lehre von der deificatio sich auf rein mystischem Boden bewegt (S. 408. A. 1., S. 409 A. 1); auch haben wir wohl kein Recht, die Gebete, die E. inmitten der Entwicklung seiner Lehre an Gott und Christus richtet (S. 339. A. 4), anders aufzufassen denn als den Ausdruck einer aufrichtig »mit Gott Eins zu werden suchenden« Seele. Wenn es zudem ein wohlthätiges Streben der Mystik war, der endlosen Zersplitterung der Begriffe in der Scholastik, über welcher die Betrachtung der Einheit des christlichen Glaubens verloren ging, ihre religiöse Totalanschauung gegenüberzustellen und das Eine im Vielen hervorzuheben, so kommt E. hierin unverkennbar mit ihr überein. Daher mag E., wegen der Vereinigung der mystischen und scholastischen Elemente bei ihm, immerhin einem Bonaventura und Gerson, auch einem Hugo und Richard a S. Victore an die Seite gestellt werden [2]). Allein es fragt sich, ob dieses ***mystische Element*** ein in der Natur E.'s selbst begründeter, und nicht vielmehr ***ein bloss traditionell angenommener Zug seiner Lehre*** ist. Zwischen

[1]) *Staudenmaier*, J. Scot. Erig. S. 466 ff., 478.

[2]) Derselbe a. a. O.

der geschraubten, überschwenglichen Darstellungsweise des Areopagiten, der in seinem schwerfälligen Ringen mit dem Ausdruck zu unzähligen ὑπερ bei den Prädicaten seine Zuflucht nehmen muss, und dem klaren, nüchternen, in besonnenem Raisonnement weiterschreitenden[1]) Geist E.'s ist ein so gewaltiger Abstand wie zwischen einem dicken Nebel und dem klaren Sonnenschein. In dem überall das Licht der recta ratio an die Kirchenlehre haltenden, stets mit Syllogismen bereiten, auch die schwierigsten Kettenschlüsse gewandt entwickelnden, die schwachen Stellen seiner Lehre geschickt verbergenden, die Philosophie in platonischem Sinne als Dialektik auffassenden (S. 125) Verfasser von de div. nat. *zeigt sich nicht der Mystiker, sondern der Dialektiker,* der wohl unter dem Einfluss des die vorhergehende wie die folgende Zeit tief beherrschenden Areopagiten steht, aber sich doch von dem speculativen Geiste eines Origenes und Augustin und von der nüchternen Besonnenheit der Antiochener unwillkürlich angezogen fühlt. Die dialektische Gewandtheit, die perspicacitas seines Geistes, Witz und Gelehrsamkeit, nicht die Tiefe und Innigkeit seines Gefühls war es, was von seinen Zeitgenossen bewundert wurde (S. 58 ff.). Daher konnte namentlich die *asketische Seite der Mystik in E.'s Lehre durchaus keinen Boden gewinnen.* Er sucht die Einheit mit Gott zu erreichen, aber nicht durch Lostrennung von der Welt, durch Abtödtung des Fleisches, durch sittliche Selbsthingabe an Gott, durch höhere Erleuchtung und geistige Versenkung in Gott, sondern durch die speculative Betrachtung der Welt, durch die Erkenntniss, dass der Geist in seinen Begriffen das Wesen des Wirklichen hat; die Erkenntniss Gottes vermittelst der Theophanieen wird ihm zur Betrachtung der Welt als einer Theophanie (S. 205 ff.). Obwohl E. noch durch Maximus hätte darauf hingewiesen werden können, als Mittel der Vereinigung des Menschen mit Gott neben der Erkenntniss auch die Liebe, »die Entsagung von weltlichen Begierden« (S. 110) geltend zu machen, lässt er dies doch gänzlich zurücktreten und nimmt nur die speculative Seite der Lehre des Maximus an,

[1]) Auch *Hegel,* Philos. der Relig. I. 6—7 erkennt dies an bei E.

und was er Mystisches von ihm und dem Areopagiten, beziehungsweise von den Neuplatonikern, annimmt, das nimmt er auch bloss auf, ohne es mystisch weiter auszubilden, während er den speculativen Theil ihrer Lehre in manchen Puncten grossartig weiterbildet. Wir können daher die mystischen Elemente nicht als eigenthümliche Seite seiner Lehre, nicht als aus dem innersten Wesen seiner Individualität herausgewachsen betrachten, sondern nur als die receptive und passive Seite derselben. Was darum die mystischen Geister des Mittelalters aus E. schöpften, das schöpften sie im Grunde nicht aus ihm, sondern aus seinen mystischen Vorgängern. Daher kann E. nicht wohl als Vater der Mystik, seine Lehre nicht schlechthin als »ideelle Mystik« [1]) bezeichnet werden; sie unterscheidet sich von ihr, wie von der Scholastik, durch Form und Inhalt, indem sie nicht, wie jene, in der Contemplation auf das begreifende Erkennen verzichtet, nicht, wie jene, auf praktischem Wege durch sittliche Läuterung und Erhebung dem Gemüthe den Genuss der unmittelbaren Vereinigung mit Gott verschaffen will, sondern durch theoretische, in steten Syllogismen weiterschreitende Reflexion zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen sucht, endlich auch indem sie weit weniger streng als die Mystik innerhalb der Kirchenlehre sich bewegt. *E. bildet nur die Brücke, auf der die Mystik des Neuplatonismus, des Areopagiten und Maximus in die neu sich bildende abendländische Wissenschaft überging*, *nicht aber den eigenthümlichen Ausgangspunct der Mystik;* und diese Vermittlung selbst dürfte weit weniger in seiner eigenen Lehre, in de div. nat., als vielmehr in seiner *Uebersetzung* und *Commentirung des Areopagiten* und Maximus zu suchen sein [2]).

Wenn wir so den E. nur als Gründer der speculativen Theologie des Abendlandes betrachten können und als Mitbegründer der Scholastik und Mystik nur soweit dieselben speculative Elemente enthalten, und durch ihn der Neuplatonis-

---

[1]) So *Helfferich*, die christl. Mystik I. S. 177 ff.

[2]) So sagt auch *Ritter*, Gesch. der Phil. B. VII, S. 292, E. sei nicht gänzlich von einem Mysticismus frei zu sprechen, obwohl dieser nicht selten zu hoch angeschlagen worden sei.

mus sammt der Lehre des Areopagiten u. a. in die abendländische Wissenschaft überging, so fragt sich weiter, ob wir in seiner Lehre mehr den ***Schlusspunct der vorscholastisch-griechischen Zeit, oder mehr den Anfangspunct der neuen abendländischen Wissenschaft und der abendländischen Philosophie insbesondere*** erkennen müssen? Fassen wir zu diesem Behuf das Alte und das Neue in E.'s Lehre übersichtlich zusammen.

Was den Grundton der Weltanschauung E.'s bildet, was er so innerlich in sich aufnahm, dass es bei ihm, ähnlich wie bei Origenes, auch seine christliche Ueberzeugung wesentlich bestimmte, das ist der ***Platonismus***, und in der Weiterbildung desselben, in dem Versuch, auf der Grundlage platonischer Principien das Gebäude des christlichen Glaubens aufzurichten, liegt das Eigenthümliche und Bedeutungsvolle der Erscheinung E.'s. Er geht über Plato hinaus, indem er weit mehr dem subjectiven Idealismus zusteuert als dieser. Entsteht nach Letzterem die sichtbare Welt durch Mischung der Ideen mit der unbestimmten, formlosen Materie in objectiver Weise, so gibt es nach E. keine Wirklichkeit, kein Dasein ohne das Selbstbewusstsein, ja in den Begriffen des subjectiven intellectus soll eben die Substanz des Wirklichen liegen. Er geht über Plato hinaus in der Bestimmung des Verhältnisses der Erscheinungswelt zu den Idealprincipien, indem er diese ebenso durch jene bedingt sein lässt, als jene durch diese (S. 239). Dabei sucht er den Platonismus vom Standpunct des christichen Bewusstseins aus weiterzubilden durch die Lehre vom Logos, indem er die Realität der Idealwelt nur im Logos, die der Wirkungen oder der Erscheinungswelt nur im Gottmenschen gesichert sein lässt, der das ewige Ineinandersein beider Welten repräsentirt. Da aber E. das Wesen dieses aufzulösen scheint in das des idealen Menschen, des menschlichen intellectus, wird bei ihm die platonische Immanenz Gottes und der Welt zur Immanenz Gottes und des Menschen (S. 345), obwohl dies nur in wenigen Stellen hervortritt. Ebenso sucht er den Platonismus weiter zu bilden, indem er sich bestrebt, das negative Verhältniss, in welches Plato die

Wirklichkeit zur Idee setzt, durch die Lehre vom heiligen Geist als dem Princip der Differenzirung und Vervielfältigung der ursprünglichen Einheit der Ideen in eine mannigfaltige Wirklichkeit zu überwinden (S. 243). Endlich während der Platonismus hauptsächlich nur darauf ausgeht, das Endliche aus dem Unendlichen hervorgehen zu lassen, ohne sich um die Wiedervereinigung beider weiter zu kümmern, ist E. ernstlich bestrebt, in seiner Lehre von der Wiederherstellung des Gefallenen, der Wiedervereinigung des Getrennten durch die Auferstehung und Himmelfahrt Christi und überhaupt durch die Lehre von der Rückkehr aller Dinge zu Gott die Momente der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen vom Standpunct des christlichen Bewusstseins aus darzustellen[1]), obschon freilich der Kern des christlichen Glaubens, die Lehre vom Versöhnungstod Christi als der Grundlage dieser Vereinigung, nicht zu seinem Rechte kommt. Theils in obigen Puncten, theils besonders in der Beseitigung des Princips der Ekstase, im steten Hervorheben des verständigen Erkennens und in der möglichsten Festhaltung desselben auch bei der Vereinigung mit Gott, geht E. auch über den *Neuplatonismus* hinaus, obwohl wir fanden, dass seine Lehre in wesentlichen Puncten sich auf die Principien des Neuplatonismus gründe, so namentlich seine ganze Lehre vom Wesen Gottes (vergl. z. B. S. 168. A. 3.), von den Idealprincipien (s. S. 224), theilweise auch seine idealistische Weltanschauung (S. 295). Auch im Verhältniss zu dem *Areopagiten* und zu *Maximus* zeigt die Lehre E.'s einen mannigfachen Fortschritt, so sehr gerade bei diesen die Abhängigkeit E.'s von seinen Vorgängern am klarsten an den Tag tritt, so dass wir deren Einfluss durch alle Theile seines Systems hindurch verfolgen konnten. Wie der Areopagite, so hebt auch E. stets die Unbegreiflichkeit Gottes hervor (S. 161 ff.) und lässt bei allen Versuchen, zu positiven Bestimmungen über das Wesen Gottes fortzuschreiten, die »negative Theologie« doch immer wieder das Uebergewicht über die »affirmative« gewinnen (S. 164 ff.)[1]); wie Dionys lässt auch E.

---

[1]) Wir können aber nicht zugeben, was *Ritter* a. a O. S. 290.

in vielen Stellen das Wesen Gottes und der Welt zusammenfliessen, beziehungsweise die selbständige Existenz der Welt in ihrer Abhängigkeit vom Sein Gottes verschwinden (S. 190ff.; 199), oder doch durch den Process der Rückkehr sich in dieses wieder auflösen (S. 411). Aehnlich wie bei Dionys scheinen sich auch bei E. die trinitarischen Unterschiede in Gott in bloss subjective Unterscheidungen des Menschen aufzulösen (S. 184 ff.; 260 A. 1.; 264), und scheint sich die historische Bedeutung des Gottmenschen zu einer bloss symbolischen zu verflüchtigen (S. 347). An Maximus sehen wir den E. vor allem anknüpfen in der Lehre vom Menschen, in der Auffassung desselben als des alle Unterschiede vereinigenden Mittelpunctes der Erscheinungswelt (S. 267), in der Lehre vom Fall des Menschen und dessen Folgen (S. 316 A. 3.; 323. A. 1.), in der unsichern Auffassung des Gottmenschen (S. 347—350) und in der Lehre von der Erlösung (S. 396 ff.). *Aber fast nirgends sehen wir den E. die Lehre dieser aufnehmen, ohne sie weiter zu bilden*, oder doch einen Versuch ihrer Weiterbildung zu machen. So mussten wir S. 198 sein ernstes Ringen anerkennen, über die Schwächen des areopagitischen Gottesbegriffs hinauszukommen; so knüpft er in der Lehre von den Theophanieen an Dionys und Maximus an (S. 201 ff.), aber er erweitert diesen Begriff dahin, dass er jedes Wesen als eine Erscheinung Gottes auffasst, wodurch er eine viel klarere und bestimmtere Anschauung vom Verhältniss Gottes zur Welt gewinnt, d. h. die Consequenz der dionysischen Lehre erreicht. Ebenso haben wir die Trinitätslehre bei ihm unendlich entwickelter als bei Dionys gefunden, die Lehre von den Idealprincipien und von der Rückkehr der Dinge, obwohl der Schlüssel derselben ohne Zweifel bei Dionys zu suchen ist (S. 226 u. 433), weit tiefer und speculativer als die Lehre von den Hierarchieen. Auch in der Lehre vom

---

an E. rühmt, dass er sich „den Täuschungen entziehe, welche die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbestimmten so vielen Philosophen bereitet habe;“ E. ist mitten in dieser Täuschung befangen, und wendet daher sogar den Begriff des absoluten Nichts auf Gott an, s. S. 162. 164. 168 ff.

Bösen knüpft er an Dionys an (S. 385), aber er verfolgt den negativen Begriff desselben nicht nur in seine Consequenz durch die Lehre von der Strafe des Bösen, sondern er begründet ihn weit tiefer aus dem Zusammenhang der ganzen Welt- und Gottesanschauung (S. 378), obwohl er die letzte Consequenz, die Läugnung der menschlichen Freiheit, durch den Einfluss des Maximus und der griechischen Väter nicht offen zu ziehen wagt. Ebenso geht E. in der Lehre vom Menschen, so sehr er sich dabei an Maximus anschliesst, über diesen hinaus, indem er theils »ein von Maximus verkanntes Moment des Ethischen aufschliesst, nemlich dass der Mensch Selbstzweck ist« (S. 287)[1]), theils namentlich die Auffassung des Menschen als der adunatio omnium creaturarum speculativ zu begründen sucht aus dem Wesen des menschlichen intellectus, sofern dieser in seinen Begriffen die Substanz der Dinge haben soll (S. 294).

Nicht minder deutlich zeigte sich uns die Abhängigkeit E.'s auch von anderen Kirchenlehrern, besonders von den griechischen Vätern und *Augustin*, so in der Trinitätslehre von Gregor von Nazianz (S. 183) und Augustin (S. 261), in der Auffassung des Bösen, theilweise auch in der Lehre vom Sündenfall, sowie in der Lehre vom Abendmahl von Augustin (S. 305. A. 4; 385 u. 76) und *Origenes* (S. 386); in der Andeutung der Präexistenz der Seele, in der Auffassung der Leiblichkeit als einer Folge des Falls (S. 316), in dem Betonen der menschlichen Freiheit, in der Auffassung der Wirkungen des Falls in der menschlichen Natur, in der Läugnung der Erbsünde, in der Lehre vom ewigen Leben, von den Strafen des Bösen, von der Wiederbringung aller Dinge von Origenes (S. 386 u. 434), Gregor von Nyssa (S. 316 u. 433) u. a. Ueberhaupt ist das Ueberwiegen der Gottes- und Weltlehre, das beinahe völlige Aufgehenlassen der ganzen Dogmatik in derselben, nur dem Einfluss der griechischen Kirchenlehrer und Philosophen zuzuschreiben. Aber auch die Kirchenlehre kann E. nicht aufnehmen, ohne da und dort Versuche zu ihrer

[1]) *Dorner*, Pers. Christi II. Thl. S. 350.

Weiterbildung zu machen, so durch die Anwendung der kirchlichen Formel vom Ausgang des h. Geistes auf das Verhältniss des Sohns zum Vater (S. 180), durch seine Lehre von den Engeln (S. 229 ff.), durch die Unterscheidung eines äusseren und inneren menschlichen Leibes (S. 258), durch die Auffassung des Urzustandes als eines nothwendig schon ursprünglich mit der Sünde behafteten (S. 301. 307), worin er nicht nur über die Alexandriner hinausgeht zur Lehre Schleiermacher's, sondern auch in offenen Widerspruch mit Augustin tritt, ferner durch die originelle Erklärung des peccatum originale (S. 321), durch die metaphysische Auffassung der Menschwerdung des Logos als der Auswirkung der idealen Ursachen in die Erscheinungswelt (S. 336), durch die Ausdehnung der Wirkung der Erlösung auch auf die Engel und die Natur überhaupt (S. 391), durch die Darstellung der Hölle als der allgemeinen Lebenssphäre auch für die Seligen (S. 419), namentlich aber durch seine dialektische und speculative Begründung der Prädestinationslehre.

Können wir schon hienach in E. den lebendig schaffenden Geist erkennen, der nichts aufnimmt, ohne einen Versuch zur Weiterbildung des Gegenstands zu machen, so zeigt sich uns seine Originalität noch deutlicher, wenn wir nun auch auf das absolut Neue und bis in die neuste Wissenschaft Herausgreifende seiner Lehre blicken. Hier tritt uns vor allem die Eintheilung seines Systems in die vier Formen der Natur als die erste und deshalb epochemachende Anwendung der Dialektik auf das Christenthum im Abendlande entgegen. Da diese *Eintheilung* nicht bloss den äusseren »Rahmen seiner Lehre« [1]), sondern das das Ganze beherrschende Princip der Entwicklung [2]) bildet, so haben wir ihre Bedeutung sehr hoch anzuschlagen, indem durch sie die Lehre E.'s der erste Versuch einer speculativen, die Lehre von Gott und der Welt systematisch zusammenfassenden Dogmatik im Abendlande wird. Nicht minder originell und bedeutsam ist die von E.

---

[1]) So *Ritter*, a. a. O. S. 290.

[2]) E. kommt stets auf seine Grundeintheilung zurück, vergl. de div. nat. I. II, 1. 2; III, 1; IV, 1. 2. 2 V, 1. 2. 39.

an jene Eintheilung angeknüpfte Unterscheidung der verschiedenen modi des Seins und Nichtseins (S. 141 ff.), als der erste Versuch einor *Erkenntnisstheorie* oder Wissenschaftslehre, insbesondre die Unterscheidung der empirischen und absoluten Weltbetrachtung, die Lehre vom Einswerden des Erkennenden und Erkannten in der intellectualis cognitio (S. 153 ff.), überhaupt die Grundanschauung, dass das Sein erst durch das Selbstbewusstsein zu seiner vollen Wahrheit gelange (S. 157), worin E. sogleich auf die merkwürdigste Weise sich mit den neueren Philosophen berührt. Und die Berührungspuncte mit denselben, sowie mit einzelnen Theologen, besonders mit Schleiermacher, werden im Verlauf des Systemes so mannigfach, dass fast kein einziger Bedeutenderer unter ihnen ist, mit welchem E. nicht in irgend einem wesentlichen Punct seines Systemes zusammenträfe. Auf das *cartesianische* Princip des cogito ergo sum sehen wir ihn im wesentlichen die ganze Lehre vom Menschen bauen; das menschliche Selbstbewusstsein ist ihm die letzte sichere Bürgschaft des Seins, sofern seine Speculation erst bei diesem zu einer an sich seienden Realität gelangt, welche im Begriff ihrer selbst ihre eigene Substanz hat (S. 287—289). Mit *Spinoza* sahen wir ihn fast wörtlich übereinstimmen in der Unterscheidung jenes duplex de creatura intellectus, wovon der eine deren aeternitas, der andere deren temporalis conditio betrachte (S. 156); eine Folge des ersteren ist seine der spinozischen ähnliche Anschauung vom Bösen. Desgleichen mussten wir die ganze Grundlage seines Systems, das Ausgehen vom allgemeinen Begriff der Natur, als der ursprünglichen Einheit Gottes und der Welt, als der spinozischen Grundanschauung von Gott und der Welt verwandt erkennen (S. 131). Mit *Kant* sehen wir seine Erkenntnisstheorie zusammentreffen durch die Anerkennung eines incomprehensibile per se in den Dingen, eines »Dings an sich,« d. h. eines reinen Seins, welches den objectiven Hintergrund für die Erkenntniss des Daseins bildet (S. 143. 153. A. 2. 279), und durch die Betrachtung von Raum und Zeit als nur in animo existirender Begriffe, welche allem vorausgehen, was als räumlich und zeitlich erkannt wird (S. 248). Auf dem

Boden der *Fichte*'schen Weltanschauung finden wir den E. durch die Geltendmachung der Einheit des Denkens mit seinem Objecte, wonach der intellectus res ipsa sein soll (S. 275 A. 2.), was wir dahin verstehen zu müssen glaubten, dass E. das Sein, sobald etwas Bestimmtes von ihm ausgesagt, sobald es in irgend eine Form des Daseins gefasst wird, in dieser Bestimmtheit nur als im menschlichen Bewusstsein existirend betrachtet, weshalb er denn auch alle bestimmten Aussagen vom göttlichen Sein, seiner Trinität, seinen Eigenschaften u. s. f. in blosse Producte der subjectiven Betrachtung auflöst (280). Daher war es besonders die Fichte'sche Lehre in ihrer späteren Form (Anweisung zum seligen Leben), deren Standpunct wir bei E. fanden (S. 280). Auch in der Auffassung der Freiheit, in der Behauptung der Unerklärbarkeit des Ursprungs der Sünde aus der Freiheit nähert sich E. der Anschauung Kant's und Fichte's (S. 317). — Mit *Schelling* und Hegel sahen wir den E. zusammentreffen schon durch seine Erkenntnisstheorie, besonders durch die Lehre von der intellectuellen Anschauung, welche zum Standpunct der absoluten Idee wird, da für sie das Erkennende und Erkannte Eines ist (S. 153 ff.). Ausser einzelnen Puncten, wie in der Lehre von der Prädicatlosigkeit Gottes (S. 168), von der ausser der Zeit stattfindenden sittlichen Entscheidung des Menschen (S. 317), in der Auffassung Christi als des idealen, urbildlichen Menschen (S. 354), sehen wir den E. sich auch principiell dem Standpuncte der schelling'schen Philosophie nähern in dem Satze, dass die Dialektik von Gott in die Natur der Dinge selbst gelegt sei, womit der Canon der objectiven Naturphilosophie ausgesprochen ist (S. 297). Die merkwürdigsten Berührungspuncte bietet aber E.'s Lehre mit dem System *Hegels*. Mit ihm theilt sie den Ausgangspunct vom reinen Sein, das auch ea, quae non sunt, umfasst, d. h. in seiner Unbestimmtheit und Inhaltslosigkeit gleich dem absoluten Nichts ist (S. 130); mit ihm construirt sie vom Begriff der Position und Negation aus weiter, um zum wirklichen Sein zu gelangen; mit ihm legt sie überhaupt der Negation ein metaphysisches Moment bei, indem sie im Begriff des Absoluten die Position zugleich

die Negation und diese zugleich die Position enthalten lässt. Analog der Idee, die zuerst reiner Gedanke ist, hernach sich in die Natur entäussert, und endlich aus dieser Selbstentfremdung zu sich selbst zurückkehrt, theilt sich auch für E. der Process der Welt in drei Hauptmomente, in die Betrachtung Gottes an sich, des Ausgangs aus Gott, d. h. des Auseinandergehens der Einheit in eine Mannigfaltigkeit, und der Rückkehr zu Gott, d. h. des Zurückgehens der Vielheit in die Einheit (S. 132—134). Mit Hegel theilt E., abgesehen von den genannten Berührungspuncten in seiner Erkenntnisslehre und überhaupt seiner idealistischen Weltanschauung, die Auffassung der Trinität und der Person Christi. Wie nach Hegel der Vater der abstracte Gott, das Allgemeine, der Sohn die unendliche Besonderheit, der Geist die Erscheinung, die Einzelheit als solche ist, ist auch dem E. der Vater die allgemeine Substanz, die sich im Logos in eine Vielheit von Idealprincipien besondert, und im heil. Geist, der causa divisionis et multiplicationis causarum in effectus, in die Erscheinungswelt heraussetzt und Einzeldinge bildet (S. 218. 243. 356). Mit Hegel kommt E., wenn auch nur in wenigen Stellen, überein in der Auffassung Christi als des menschlichen intellectus, in der Betrachtung der Menschwerdung Gottes als eines ewigen und nothwendigen, allgemeinen Actes, der die Entzweiung zwischen Gott und dem Menschen aufhebt, indem der Mensch darin zum Bewusstsein kommt, dass es ewig in Gottes Wesen liegt, Mensch zu sein und zu werden; bei Hegel und E. wird daher aus denselben Gründen die Geschichtlichkeit Christi unmöglich (S. 355—357). Endlich muss E. mit Hegel auch den Process der Rückkehr zu Gott als einen in jedem Augenblick bereits wirklichen anschauen, was er wenigstens in einzelnen Andeutungen verräth (S. 402).

Auf der Grundlage aller dieser Resultate, dieses Blickes auf den Einfluss E.'s im Mittelalter und dieser Unterscheidung des Alten vom Neuen, des Ueberkommenen vom Weitergebildeten und Neuproducirten in seiner Lehre wird es uns nicht zu schwer sein, über die Bedeutung E.'s für die abendländische Wissenschaft und seine Stellung zwischen der alten und

neueren Zeit ein Urtheil zu gewinnen. Vor allem ergeben sich uns aus der obigen Auseinandersetzung des Neuen in E.'s Lehre Urtheile wie das *Ritters*: »was man dem E. Eigenthümliches zuschreiben dürfte, sei wirklich von geringem Belang, da ihm aller Idealismus mit den Platonikern gemein sei [1]), als grosses Unrecht gegen ihn und als so oberflächlich, dass sie »wirklich von geringem Belang« sind. Sodann hat es sich uns gezeigt, dass die ***Bedeutung E.'s weit mehr auf Seiten der Philosophie als der kirchlichen Theologie liegt***, wie denn sein ganzes System eine Art von Naturphilosophie ist (S. 129 A. 3.). Wohl sind bei ihm die Ansätze nicht zu verkennen, die er zur Weiterbildung kirchlicher Dogmen macht, aber er macht sie so, dass er dabei den kirchlichen Standpunct verlässt, die Schranken der Tradition und Schriftoffenbarung überspringt und das Gebiet der freien Speculation betritt, d. h. reiner Philosoph wird. Wohl greift er in der Auffassung der Kirchenlehre auch in die neuere Theologie heraus, und stimmt auf merkwürdige, oft fast wörtliche Weise besonders mit *Schleiermacher* zusammen in der Lehre vom Urzustand, von der Erbsünde (S. 317. 322), vom Gottmenschen (S. 356. A. 3.), vom Bösen (S. 388 ff.), von der Prädestination und Weltvollendung (S. 434), aber auch hier ist es die überwiegend speculative, philosophische Begründung dieser Dogmen, was beide vereinigt. Um dieses freieren Charakters seiner Lehre willen war denn auch der Einfluss derselben auf die Theologie des Mittelalters kein so bedeutender, als man erwarten könnte. Wie er selbst der vorhergehenden Philosophie und Theologie gegenüber ein Eklektiker war, so schöpften auch aus seiner Lehre nur Einzelne Einzelnes; eine Schule hat er nie gebildet. Mag auch in der ersten Hälfte der Scholastik sein Ansehen kein geringes, und sein Einfluss auf die Mystik schon wegen des Zusammenhangs mit dem Areopagiten ein mannigfacher gewesen sein, wir konnten ihn doch nicht als Vater der Scholastik und Mystik be-

---

[1]) A. a. O. S. 290: eigenthümlich sei nur die vierfache Natureintheilung.

trachten, weil der ganze Geist seiner Lehre sich von dem Charakter beider wesentlich unterscheidet. Nehmen wir hinzu, dass E. in der ganzen Behandlung der Dogmatik, *in dem durchgängigen Ueberwiegenlassen der Lehre von Gott und der Welt*, *der Trinität*, *Christologie*, *Schöpfung* und Weltvollendung, über die Lehre von der subjectiven Heilsaneignung, von den Gnadenmitteln u. s. f. *sich als ächten Griechen zeigt*, so müssen wir nach dieser Seite hin in ihm *weit mehr den Abschluss der griechischen Wissenschaft* als den Anfangspunct der mittelalterlichen und der neueren überhaupt erkennen.

Anders, wenn wir die Bedeutung E.'s für die Geschichte der Philosophie, beziehungsweise für die speculative Theologie in's Auge fassen. Hatte E. die dogmatisch-ethische Seite der Anthropologie und Heilslehre als Theologe nicht gehörig zu ihrem Rechte kommen lassen, so nahm er als Philosoph die Lehre vom Menschen nach ihrer speculativen Seite mit um so grösserer Vorliebe auf, und da bricht sich denn in ihm das Selbstbewusstsein des germanischen Geistes, das sich über den Dualismus von Geist und Natur zu stellen, das Wesen des Geistes zugleich als das Wesen des Wirklichen überhaupt zu begreifen sucht, auf eine Weise Bahn, dass wir E., mag er nun ein Celte, oder Schotte, oder Anglogermane gewesen sein, die Ehre zuerkennen müssen, *den Grundgedanken der neueren deutschen Philosophie zuerst ausgesprochen zu haben und Vater der* wenn auch ohne äusseren Zusammenhang auf ihn zurückgehenden *germanischen Philosophie und speculativen Theologie geworden zu sein. Hiemit wird in ihm der Schlussstein der alten zum Grundstein der neuen Wissenschaft; hierin arbeitet sich kräftig bei ihm der Germane, oder doch ein der neuen abendländisch-germanischen Wissenschaft zustrebender Geist aus den überkommenen Anschauungen und Formen des Griechen heraus*, und darin eben liegt hauptsächlich seine Bedeutung, darin der Grund, weshalb dieser Geist einer Monographie nicht unwerth erscheinen dürfte.

Wie der Neuplatonismus die Principien fast der ganzen vorhergehenden Philosophie, die qualitätslose Substanz der jonischen, das reine Sein der eleatischen, die ethischen Ele-

mente der sokratisch-platonischen Schule zu vereinigen gesucht hatte, so dass wir im Gott der Neuplatoniker ein logisch-metaphysisch-ethisches Abstractum haben, so sehen wir auch in E. die bedeutendsten Elemente der griechischen Philosophie, neben denen der platonischen auch die der aristotelischen [1]) vereinigt, Aber er begnügt sich nicht mit dem blossen Zusammenfassen dieser Principien, sondern er sucht eine neue Grundlage der Speculation zu gewinnen, indem er, dem Zug des germanischen Geistes folgend, den Idealismus Plato's von subjectiv menschlicher Seite her zu begründen, über die platonische Immanenz Gottes und der Welt hinaus zur Immanenz Gottes und des Menschen zu gelangen sucht, und zwar nicht, wie der Neuplatonismus, durch Aufgebung des reinen Denkens und mystische Versenkung in die Gottheit, sondern durch das Festhalten des vernunftmässigen Erkennens, durch Fixirung des Selbstbewusstseins in seinen das Wirkliche in sich enthaltenden Momenten. War die griechische Philosophie zuerst von der qualitätslosen Substanz (Jonier), zuletzt von derselben, sofern sie zugleich der qualitätslose Begriff ist (Neuplatoniker), ausgegangen, so suchte E. den reinen Begriff, das Selbstbewusstsein, sofern es in seinen Begriffen das Wesen des Wirklichen hat, zum Princip der abendländisch-germanischen Philosophie zu machen [2]). ***Aber dieses neue Princip hat sich bei E. noch weit nicht abgeklärt*** gegenüber den früheren, und ebensowenig sich mit den Grundanschauungen des Christenthums vermittelt, vielmehr durchkreuzen sie sich durch sein ganzes System hindurch, daher bald das Wesen Gottes das Sein alles Uebrigen in sich zu verschlingen droht, bald das im Menschen zum Selbstbewusstsein gelangte Denken alle Wirklichkeit aus sich produciren und sie nur in seinen Begriffen als real anerkennen will (S. 281. 287). Und dass beides unvermittelt bleibt, die platonische Transscendenz der an sich seienden, das subjective Bewusstsein von sich ausschliessenden Idee und das sich als absolut geltend machende mensch-

[1]) S. o. S. 168 ff., 224, 249; 256.

[2]) Vergl. auch die Bemerkungen *Meier's*, Trinit. L. I. S. 233.

liche Selbstbewusstsein, das ist wohl ***hauptsächlich die Folge des unglückseligen Einflusses des Areopagiten*** und zuletzt des Neuplatonismus, der die Idee Gottes in so abstracte Höhe hinaufschraubt, dass er aus seinem reinen Sein gar nicht mehr heraustreten, und sich für das menschliche Bewusstsein nicht im geringsten mehr erschliessen kann; es ist die Schuld des Einflusses dieses Gottesbegriffs, dass es dem E. trotz seiner Lehre von den Idealprincipien nicht gelingen will, über die abstracte göttliche Einheit hinaus zu einer Vielheit der Wesen zu gelangen (S. 219), ebenso nicht trinitarische Unterschiede im göttlichen Wesen und eine persönliche Menschwerdung Gottes zu sichern; es ist endlich Schuld dieses Gottesbegriffs, d. h. dieser Scheu vor allen qualitativen Bestimmungen, sogar vor einer bestimmten ethischen Begränzung des göttlichen Wesens, dass E. zur obigen Ansicht vom Bösen gelangt, die in ihrer Consequenz jedes ethische Gesetz aufhebt. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass E., indem er sich diesem Einfluss hingab, hierin nur ein Sohn seiner Zeit ist.

Obwohl es freilich jede Uebergangsperiode mit sich bringt, dass in ihr verschiedene Elemente durcheinandergähren, so sehen wir doch in E. auf eine in der Geschichte des menschlichen Geistes wohl beispiellose Weise Altes und Neues gemischt. Theologie und Philosophie, Theismus und Pantheismus, realistische und idealistische, empirische und speculative Weltbetrachtung, mystisches und dialektisches Erkennen, die alte Philosophie und Theologie in ihren hauptsächlichsten Richtungen und die neuere Wissenschaft in ihren Keimen, mit den Erkenntnissprincipien der verschiedensten Richtungen, sehen wir bei E. im Streit liegen. Zeitlich und räumlich ferne von dem letzten Aufflackern der griechischen Philosophie im Neuplatonismus, aber auch noch ferne von dem kräftigen Anfang der occidentalishen Wissenschaft, fast einsam stehend in seiner Zeit, sehen wir ihn bald dem vergangenen, bald dem neu sich bildenden Geistesleben sich zuwenden, bald alte Ideen aus jenem herüberholen, bald mit selbständig gewonnenen Gesichtspuncten seiner Zeit kühn vorgreifen, und zwar sowohl unter den Alten eklektisch verfahren, als bei seiner

eigenen Gedankenarbeit an verschiedene Principien der neueren Wissenschaft gerathen, dabei durchgehends bald seinem Glauben und religiösen Gefühl Rechnung tragen, bald das Gebäude des christlichen Glaubens in seiner Grundlage erschüttern, ja es umstossen, die Consequenzen der pantheistich-idealistischen Basis seines Systems stets ahnen, auch bei allen Theilen desselben sie wenigstens in einigen Stellen verrathen oder zwichen den Zeilen lesen lassen, und doch nach seinem christlich theistischen Gefühl vor diesen Consequenzen immer wieder zurückbeben und ihnen durch eine Reihe theistisch kirchlicher Sätze vorbeugen, die kirchlichen Hauptdogmen, wie die von der Trinität, Sünde, Menschwerdung Gottes, Strafe des Bösen, festhalten wollen, und doch im Grunde sie auflösen, die Autorität der Kirchenväter unzählige Male für sich geltend machen und die Tradition ausdrücklich als Norm für die Speculation anerkennen, bald aber auch, wo jene unbequem werden will, mit einem nulla auctoritas te terreat! sich frei über sie hinwegsetzen (S. 116—117). So mussten wir bei der steten Durchkreuzung der idealistisch-pantheistischen Anschauung mit einer realistisch-theistischen *die Doppelseitigkeit dieses Systems als eine principielle* betrachten; und so können wir auch E.'s Stellung zwischen der alten und neueren Zeit, welche in seinem Geiste in fortwährendem Streit mit einander sind, nur damit bezeichnen, dass wir sagen: *er steht zwischen dem Platonismus und der Scholastik in der Mitte als das zweiköpfige Janusbild,* dessen eines Gesicht noch vom letzten, verschwommenen Abendroth der hellenischen Wissenschaft bemalt wird, während das Auge des andern, dem Abendland zugekehrt, die gährenden Elemente der neu sich bauenden Wissenschaft mit den ersten Adlerblicken germanischer Speculation überschaut, und, den Grundgedanken der neueren Philosophie ahnend, der vor ihm liegenden Zeit um ein Jahrtausend vorgreift. Aus der Asche der griechischen Philosophie erhebt sich in ihm mit kräftigem, ja bereits allzu kühnem Flügelschlage der Genius der germanischen; und ob auch der Fittig deselben stets wieder herabgedrückt wird von dem Bleigewicht des areopagitischen Einflusses, es wird doch bei

ihm wahr, dass der Most, der in alte Schläuche gefasst wird, dieselben zerreisst. Wie wir öfters einem neuen Princip einzelne, schwankende, in sich noch nicht abgeklärte Geistesblitze vorauseilen sehen, die bei ihrem baldigen Erlöschen zwar nicht schon der Beginn der neuen Epoche selbst, aber doch die Herolde sind, die den Anbruch derselben verkündigen und in allgemeinen Umrissen bestimmen, so ist der Geist E.'s ein der germanischen speculativen Wissenschaft vorauseilender, aber fast ganz vereinzelt gebliebener Lichtstrahl, der Anfänger, aber nicht in eigentlichem Sinne der Vater derselben. Als kirchlicher Theolog gehört er vorzugsweise der alten griechischen Zeit, als Philosoph ist er der Anfangspunct der neueren, so sehr auch seine Speculation im Platonismus wurzelt.

Auf diese Weise, hoffen wir, dem E. gerecht geworden zu sein, seine Bedeutung nicht über-, aber auch nicht unterschätzt zu haben. Um der Unvermitteltheit der Principien im Ganzen und zahlreicher Widersprüche und Schwankungen im Einzelnen willen begreifen wir es wohl, dass manche Stimmen geringschätzig »von der Verworrenheit und dem Labyrinth« dieses Systems reden konnten[1]; aber es sollte doch nie vergessen werden, in welch dunkler Zeit E. lebte. Es kann dem Kritiker der Gegenwart, der durch eine philosophische Brille schauen kann, an welcher seit E. nun gerade ein Jahrtausend die Gläser geschliffen hat, nicht schwer werden, Unsicherheiten und Widersprüche in der Geistesarbeit eines Mannes zu finden, der nicht nur innerhalb einer streng über die Orthodoxie wachenden Kirche, nicht nur in einer aller speculativen Productionskraft entbehrenden, von einer asketisch-mystischen Richtung beherrschten Zeit lebte, sondern auch in einer Periode, in der es galt, für neue, ja auch für die vergessenen alten Principien des Denkens das Terrain erst zu erobern und für den Aufbau einer neuen Wissenschaft die Gränzen abzustecken. Aber eben in dieser Doppelseitigkeit, in dem steten Anlehnen an das Alte und Hinausschauen

[1]) So z. B. *Ritter*, a. a. O. S. 209. 217. 223. 290.

auf das Neue, hat E. auch das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, dass aus den Trümmern der alten Wissenschaft mancher brauchbare Stein zum Bau der neuen herübergeholt werden könne und müsse. Und wenn Einer, wie E., aus einer dunklen und einem noch dunkleren Jahrhundert entgegengehenden Zeit fast als der einzige hellere Geist hervorleuchtet, welchem an Productionskraft und Gedankentiefe weitaus Keiner seiner Zeitgenossen an die Seite zu stellen ist, so muss er für alle Zeiten von Interesse und Bedeutung bleiben, und *kann insbesondere in der Geschichte der Philosophie nicht nur ein Räumlein, sondern einen Ehrenplatz verlangen.*

Dass mit dieser Arbeit die Acten über E. geschlossen sind, ist der Verfasser weit entfernt, zu glauben. Je nachdem dem einen dieser, dem andern jener Theil von E.'s Lehre als der wichtigste und massgebendste erscheint, wird E. immerhin bald mehr zur alten, bald mehr zur neueren Zeit gerechnet, und seine Bedeutung bald geringer, bald höher angeschlagen werden. Aber das glaubt der Verfasser hoffen zu dürfen, dass er das so bunt zerstreut liegende Material der Lehre E.'s nun in genügender Vollständigkeit zusammengestellt habe, so dass der Leser selbst sich daraus leicht ein Urtheil über E. bilden kann[1]. Es möge daher schliesslich dem Verfasser erlaubt sein, in die Bitte einzustimmen, womit Erigena bescheiden sein Werk schliesst de div. nat. l. V. c. 40: »Si quis nos invenerit adhuc *incognitum aut superfluum aliquid scripsisse*, nostrae intemperantiae incuriaeque imputet, pioque corde humanae intelligentiae, carnis adhuc habitaculo gravatae, *humilis contemplator indulgeat. Nil enim perfectum est in humanis studiis adhuc*, ut opinor, in hac caliginosa vita, quod omni errore careat. Interim de his, quae jam discussa sunt, lectores contentos esse flagito, non mei ingenioli virtutem, quae aut vix aut nulla est, sed sollicitudinis meae

[1]) Dass von den Belegstellen aus E. die wichtigeren überall beigedruckt wurden, was dem Leser theilweise als unnöthig erscheinen könnte, geschah darum, damit nichtdeutsche Gelehrte, denen das Lateinische geläufiger ist als das Deutsche, in den fortlaufenden Citaten aus Erigena dessen Lehre im wesentlichen zusammengestellt fänden.

infimae, devotae tamen, circa divinarum rerum investigationes facultatem considerantes. Ut talia in manus recte philosophantium pervenerint, si illorum disputationibus conveniunt, non solum libenti animo recipient, verum etiam ut sua osculabuntur. ***Sin vero in eos, qui promptiores sunt ad reprehendendum, quam ad compatiendum, incurrerint, non magnopere cum eis colluctandum. Unusquisque in suo sensu abundet,*** donec veniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recte cognoscentium convertit in lucem.«

---

# Alphabetisches Personen- und Sach-Register.

---

## Verzeichniss der wichtigeren Druckfehler und Berichtigungen.

S. 10. A. 3: „Graecumque linquam" lies: Graecamque linguam.
S. 16. letzte Zeile: „von Scotus selbst gebildete" verbessere: von Scotus dem Virgil entlehnte.
S. 18. A. 2: „promiscere" lies: promiscue.
S. 23. A. 1: „asuis" lies: a suis.
S. 32. Z. 16: „zeine" lies: seine.
S. 33. Z. 16: „Servatus, Lupus" lies: Servatus Lupus.
S. 37. A. 1: „S. 36" lies: S 24.
S. „ A. 5: „in auditam" lies: inauditam.
S. „ A. „: „sacrilegio" lies: sacrilego.
S. 40. Z. 11: „S. 40" lies: S. 27. A. 2.
S. 48. A. 2: „Winchesters" lies: Winchester.
S. 60. Z. 16: „er" lies: *der*.
S. 117. Z. 14: „unbebingter" lies: unbe*d*ingter.
S. 124. Z. 5: „derselhen" lies: dersel*b*en.
S. 126. Z. 16: „dnrch" lies: d*u*rch.
S. 134. Z. 12: „der Denkprocess der Selbstverwirklichung" lies: der Denkprocess *der Process* der Selbstverwirklichung etc.
S. 140. Z. 15: „viele und mannigfaltige" lies: Viele und Mannigfaltige.
S. 146. Z. 11: „liegende" lies: Liegende.
S. 151. Z. 21: „apparationes" lies: appar*i*tiones.
S. 169. A. 1: „σὐσία" lies: οὐσία.
S. 176. A. 1: „den Geist" lies: de*s* Geist.
S. 179. Z. 9: „ὠς" lies: ὡς.
S. 180. A. 3: „aparte" lies: aperte.
S. 188. Z. 18: „que" lies: qu*ae*.
S. 205. A. 3: „Lehre von etwas" lies: von *E.* etwas.
S. 214. A. 1: „incommutabilitur" lies: incommutabilit*er*.
S. 221. Z. 6 von unten: „ftnden" lies: finden.
S. 228. A. 1: „καλειςϑαι" lies: καλεισϑαι.
S. „ A. „ „αρα" lies: ἄρα.
S. 236. Z. 7: „Accidenz" lies: Acciden*s*.
S. 237. A. 1: „de viv." lies: de *d*iv.
S. 244. A. 2. Z. 4 v. u.: „Pluralität" lies: P*l*uralität.
S. 245. A. 2. Z. 8 v. u.: „eine" lies: *E*ine.
S. 247. A. Z. 9 v. u.: „selbst." setze: selbst,
S. 250. A. Z. 9: „hann" lies: *k*ann.
S. 256. Z. 3: „alles" lies: Alles.
S. 258. A. 1. Z. 3: „ressurrectionem" lies: re*s*urrectionem.
S. 262. Z. 13: „der Menschen" lies: de*s* Menschen.
S. 267. A. 1. Z. 5 v. u.: „cunjungit" lies: conjungit.
S. 272. A. 3. Z. 1 v. u.: „versimile" lies: ver*i*simile.
S. 295. A 3. Z. 4 v. u.: „Neopl." lies: Neupl.
S. 303. A. 2. Z. 3: „mandadatum" lies: man*da*tum.
S. 310. A. 1. Z. 4 v. u.: „lapsusest" lies: lapsus est.
S. 315. A. 1. Z. 9: „Körperlichheit" lies: Körperlich*k*eit.
S. 334. A. Z. 16 v. u.: „eines" lies: *E*ines.
S. 347. Z. 2: „Ansprüche" lies: Aus*s*prüche.
S. 351. Z. 13: „aufzuzuhebendes" lies: aufzuhebendes.




3 2044 029 915 329




3 2044 029 915 329


3 2044 029 915 329

